وأما صلوة المستفتح فلوجود التعلم كذا في النهاية **وقد** شمل هذه المسائل قول النسفي في الكنز في ذكر مفسدات الصلوة وفتحه على غير امامه **قال** في النهر الفائق هو شامل لفتح المقتدي على مثله وعلى المنفرد وعلى غير المصلي وعلى امام آخر ولفتح الامام والمنفرد على اي شخص كان ان اراد التعليم دون التلاوة انتهى **ومنها** ما اذا سمع المؤتم ممن ليس معه في الصلوة سواء كان مصليا صلوة اخرى او غير مصل مطلقا ففتحه على امامه تبطل صلوة الكل لوجود التلقين من الخارج ذكره الزاهدي في القنية عن الظهير المرغيناني عن عبد الله الصفار ونقله في البحر الرائق عنه وجزم به في الدر المختار وغيره واقره في النهر الفائق وقال في رد المحتار حاشية الدر المختار وجهه ان المؤتم لما تلقن من الخارج بطلت صلوته فاذا فتح به على امامه واخذ منه بطلت صلوته انتهى **ومنها** ما اذا قرأ المصلي من المصحف ليفسد صلوته عند ابي حنيفة سواء كان القاري مقتديا او اماما فتقييده بالامام كما وقع في الهداية اتفاقي صرح به في غاية البيان وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يفسد الصلوة الا انه يكره وقال الشافعي لا يفسد ولا يكره **لهما** ما روي ان ذكوان مولى عائشة رض يؤمها في رمضان كان يقرأ من المصحف ولان القراءة عبادة انضمت الى عبادة وهي النظر في المصحف فلا توجب الفساد وانما يكره هذا الفعل للتشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون كذلك والشافعي يقول لا يكره لانه لو كره هذا الصنع بسبب انه صنع اهل الكتاب يوجب ان يكره القراءة على ظهر القلب لان منهم من يقرأ بهذا ويجب ان يكره الاكل والشرب وجميع الافعال المشتركة بيننا وبينهم ولم يقل به احد **والجواب** من قبلهما عنه انا لا نقول بكراهة التشبه مطلقا بل التشبه فيما لنا منه بد كما يكره للانسان ان يصلي سادلا ثوبه لانه صنع اهل الكتاب ولنا منه بد **وللمشائخ** في ذكر وجه قول ابي حنيفة قولان **احدهما** انه يلزم من القراءة عن المصحف حمله وتقليب اوراقه وهو عمل كثير فيفسد به الصلوة **فان قلت** هذا التعليل وجها للفساد لا يتمشى الى ما رواه ابو داود في سننه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يصلي وامامة بنت ابي العاص على عاتقه فكان يضعها اذا سجد ويحملها اذا قام وهذا الفعل اكثر من التقليب وحمل المصحف **قلت** اجابوا عن هذا الحديث بوجوه **الاول** انه منسوخ **والثاني** انه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **الثالث** ان هذا كان في النافلة ومثله لا يجوز في الفرض ذكره ابو عمرو في التمهيد عن اشهب بن مالك **الرابع** انه كان للضرورة ومثله يجوز للضرورة كذا قال العيني في شرح صحيح البخاري والهداية **وثانيهما** ان القراءة من المصحف تلقن من الخارج وهو مفسد للصلوة **والفرق** بين الوجهين انه على الاول يفترق الحكم في المصحف المحمول والموضوع فيفسد الصلوة لو كان محمولا ولا يفسد لو كان موضوعا لعدم علته وهو الحمل والتقليب **فان قلت** انما يدل هذا التعليل على الافتراق اذا كان عدم العلة يوجب عدم الحكم وقد عرف في الاصول ان انتفاء العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم المعين لعلل شتى فيجب اثباته عند وجود علة الفساد غيرها **قلت** التعرض في هذا التعليل بحمل المصحف والتقليب اشارة الى ان نفس التلقن غير مفسد والا لم يكن لهذا التطويل فائدة فيقتضي الافتراق بحكم هذه الاشارة كذا قيل **واما** على التعليل الثاني فلا يفترقان فيفسد الصلوة بمجرد الاخذ عن المصحف وان كان موضوعا **وقد** صحح النسفي في الكافي الثاني وقال الصحيح انه تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي وجزم به الزيلعي **وعليه** يتفرع انه لو لم يكن قادرا على القراءة الا من المصحف فصلى بغير قراءة ذكر الفضلي انها تجزيه وهو منقول عن الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا
لم يقيد على ان يقرء من ظهر قلبه امكنه ان يقرء من المصحف وهو موضع ما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة
الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فيجب لا تدرة له على القراءة بكل حال فيتبعها وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف انتهى فعلم
من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن
من غيره فان **قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي آية بعد قعوده قدر التشهد صورته يبطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض لم يوجد وتتم عندهما لانه لا يبقى الا لفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان
ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن وح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في
شرح القدوري ايضا **وقد يستدل** لقول ابي حنيفة بما رواه ابو داود عن ابن عباس رض قال نهانا امير المؤمنين ان نؤم
الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة احتجنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرء من المصحف ولا يمكن ان يقرء عن ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما اجيزت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انما
لا يسلمان هذه المسئلة ويأخذ لبعض المشائخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فما يؤثر ذكوان
ان صح محمول على انه كان مراجعة قبل الصلوة قال الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ما تدل عليه كان يحفظ في كل شفع ما يريد ان
يقرء في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرء من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكرتم من ان القراءة من
المصحف مكروهة ولا الظن بعائشة رض انها كانت ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى اذا
عرفت هذا كله **فاقول** لو اخذ المقتدي من المصحف وفتح على امامه تفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله
المقتدي مع تقليب اوراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلب اوراقه وان كان باد النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني
لعدم العمل الكثير وهو الذي وقع في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجبت السائلين هو
فساد صلوة الكل لو اخذ وامامه ان لم يأخذ فيفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** انه فتح
آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني
وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير
والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمع الموتم ممن ليس معه في الصلوة
فتح على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي الفتح القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي
القراءة فيستنبط بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي
القراءة وانما يكون في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة عنها للموتم واما الفتح فهو مرخص فيها من الشارع وصححه في الهداية وصححه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

واختاره جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول لو فتح آخذا من المصحف فكأنه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان الفتح تتضمن القرأة لا محالة وقد مر ان قرأة المصلي من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه
تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ الموتم من المصحف فسدت
صلوته فاخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد كما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت
انه يفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي فيما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم اره
صريحا ثم **اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد وينبغي ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما
كما لا يفسد الصلوة بقراءته على المصحف ويخطر بقلبي انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان
بالفساد في صورة القراءة لان القرءة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد وهناك هذا
الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة
فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم وبعد ذلك
اقول لو كان رجل حافظا للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرأ في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا
يسمع خلفه ويفتحه عن ظهر القلب فعليه ان يترك القرأة ويقرأ السور الصغار من المفصل لاداء التراويح لان المفسدة
التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد من ترك قرأة القرآن ومن ابتلي ببليتين يختار اهونهما والله
اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة
الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة
النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة
على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين ۱۲

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد درين جزو زمان رساله
مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان حفاظ
در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد وامام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد فساد
ونقصان در صلوة مى افتد پس بنابر تحقيق مسئله آن اين رساله مؤلفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الاجل
حامل لواى علوم عقلى ونقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريفين مولوى محمد عبد الحى صانه الله عن
شرور الغى وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كتره محمد عليخان در مطبع علوى باهتمام عاصى محمد على بخش خان ابن پير محمد خان
مبرور در سنه ١٢٨٦ هجرى حليه طبع پوشيد فقط

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

امن تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسمى

[illegible]

[illegible]

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الله الباري المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام المكرم المولوي محمد علي بخش خان في لكهنؤ

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستجمع لكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلي وسلم على حبيبك
احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا مناص له الا
الاكتساب للخطيات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز
الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول
الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول
هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان
يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ما يسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف**
في حكم الاعتكاف واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب
او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان وهل هو سنة
كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب فههنا **مقامات المقام الاول**
في ان الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به
فقال ابو بكر المالكي في قول اصحابنا انه جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد ادعى النووي في شرح صحيح مسلم
الاجماع على عدم وجوبه اما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم افترقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى
استحبابه حيث قال مستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة انتهى ومثله **قال** صاحب المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال
استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به سنة كما انه اراد في اول الكتاب حيث قال ويستحب
للمتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب راسه بالمسح ويرتب الوضوء فسماها مستحبة مع انها سنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه
النافع ثم قال في الكتاب مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه في
فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي
مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال
قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فانه كان منذورا فواجب
وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق انقسامه
الى ثلثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب في غيره واختاره رفيقنا ابن الهمام في فتح
القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والعلائي الحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل الاستحباب
في قول القدوري على استحبابه في غير العشر والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر فحينئذ لم يبق ح

لا القول واحد وهو الاصح **المقام الثاني** هل هو سنة مؤكدة او غير مؤكدة وقد عرفت من المرغيناني والعيني والزيلعي تصحيح انه سنة مؤكدة وبه صرحوا معللين بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه وداوم فان قلت المواظبة دليل الوجوب **قلت** هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية ولم ينكر صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة مؤكدة لما تركه الصحابة مع انه لم يعتكف الخلفاء الاربعة **قلت** انما تركه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك رح لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ولا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان ليله ونهاره سواء وقال السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري قلت ونحامه ان يقال مع اشتغالهم بالسياسة والعمل في اصلاحهم يشق عليهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهى **قلت** ما يخطر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة مؤكدة لكنه سنة بكفاية على ما يجيء فترك الخلفاء رضي الله عنهم لا يقدح في شيء لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعد انتقاله في بيوتهن لما اخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى فكفى اعتكافهن رافعا للاثم اللازم بترك السنة المؤكدة والله اعلم **قلت** ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير مؤكدة الا القهستاني في مختصره حيث قال انه مستحب وقد عرفت ماله وما عليه واطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال سن لبث في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير المؤكدة لانه رد هو القول بالاستحباب في المنافع كما قد نقلته سابقا ثم **رايت** في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمة الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن انت مختصة به فلذا كان الاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الائمة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا العيب واحدا من الصحابة على ترك الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غير مؤكدة على الامة بل ينبغي في حقهم مثل السنن الغير المؤكدة او كان واجبا عليه مختصا به فبفعل لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى **قلت** هذا التحقيق كما كان عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت **المقام الثالث** هل هو سنة مؤكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن المؤكدة فدل ذلك على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة ابراهيم الحلبي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه الحصكفي وغيره **قلت** ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين **ثم رايت** انه قال القهستاني في شرح مختصر الوقاية عند تقسيم السنن وقد يقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه لم يعين الراجح بحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

له يعني انه سنة مؤكدة كفاية ويه للقول بالاختصاص وقد عرفت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية المسماة بالتعليق الفريدة تيطالع بها فانها لا فيه بتحقيق المهمات ١٢ اسمه دام فيوضهم

ثم رايت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته لتاليف الانوار على الدر المختار والعجب انه سكت عليه
المقام الرابع الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة
الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كاقامة التراويح بجماعة فظاهر عبارتهم يقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح
ملتقى الابحر بعد ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين
وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد سقطت عن الباقين انتهى ومثله
في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من
رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الياس زاده في شرح النقاية الى الاول مع تفصيل الزيلعي وغيره الذي
والى حليه مدار الحق لمقتضاه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة [illegible]
في حاشية الهداية لاشك ان الاعتكاف في نفسه الاستحباب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من
رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول
لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رايت** في حاشية الهداية للمجد الغوري قال الظاهر
ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه مروي عن الامام
شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب
ثم قال ولقائل ان يقول انه والطلب لسنية الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان [illegible]
يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج
ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال
من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول
بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض محصلا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بكونه
سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية ولا يحصل الحرج وما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف
هو اداء حقوق المساجد وذلك يحصل باعتكاف البعض كما ان المقصود من صلاة الجنازة اداء حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض [illegible]
فليتدبر **فقد** ثبت من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر
من رمضان على سبيل الاستيعاب **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر
مستوعبا دون غيره من الازمنة **قلت** لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي
تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** المؤلف
هذا آخر ما تيسر لي التحرير في هذا المطلب المنيف ولم يسبقني احد في تنقيح هذا البحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار
الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤ھ

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

الحمد لله الذي نور الانوار وضوء الفلك المدار الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشية المسماة

قمر الاقمار لنور الانوار

من تصانيف البحر الزخار ربان قاموس العلوم [illegible]

بتصحيح كاشف الاستار صاحب الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغفار

في المطبع العلوي لمحمد علي بخش خان فخر اهل المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام ومزينة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي جرى بيده الرسوم الى يوم الدين وآله العلماء بالآيات المتين رفع درجاتهم في اعلى عليين وشملهم بالفلاح اليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين والتابعين لهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار ذكر كتب الاصول متينا عبارة وشاملا بمكتنا ودراية لم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن الخطاء والنسيان فان بعض الشروح مختصرة تخل بفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب لا ذكر لما يحدث منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحاصل فاذا ما وصلت البلدة المنورة والبلدة المكرمة نقرا علي الكتاب المذكور بعض تلامذتي المخلص اخواني من الطلباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم بالخطب الجسيم وحكموا علي جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مأمولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان حضر لي في الحال من غير توجه الى تفصيل المقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول منه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المص رح تعبنا بمن التسمية الحمد لله الذي هدانا الى الطريق المستقيم تفسير قوله الحمد

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
واجمعوا على انه اذا انسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا انسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عُدّي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول و اذا عدي
اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نُظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نُظر الى انه عُدّي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان نُقدر انا
رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن محل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل احد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب
اليمين والشمال وهو الذي يكون متمدا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
متفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم له على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل
هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعا او
غريبا وهذا تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

٣

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب وہہنا ان المص رح لم یتعرض لذکر الاصحاب

فی الصلوٰۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود

الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال ویطلق علی کل نبی والاسلام ہو الدین المنسوب

لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی وصفہ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ

ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اضافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع فلما لم یذکرہا المص مع طولہا علی حدۃ

کتبہ ولکن لا بد لہا ہہنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام

موضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث

انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ

عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد

بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہا للعہد ای الادلۃ التی نصبہا الشارع

دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ وان یکون الشرع

اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل انما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا

اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل ثلثۃ او بیان والمراد

من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وکذا

المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ الآف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد

صلی اللہ علیہ وسلم المجتہدین شرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول

او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الاخیر

ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ مختصر

الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشرعی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب

قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض لعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالیٰ ولا تقربوہن

حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تناول الجص والنورۃ بعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطيها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان ردا على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

[illegible] ان علما لما هو مشهور فهو تعريف حسي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله
المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او المقرون فهو جنس له وما بعده فصل
بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب
السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل
دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب
المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة
في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان
[illegible] صفة ثانية للقرآن و
المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وهما
هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام
في المصاحف للجنس والغرض تعميم لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد وهو
مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف
فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته
دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
وعن قراءة أبي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا
متواليا بلا شبهة في نقله احترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبي في
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات عما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا
تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الجصاص هو
احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القرأة الغير المتواترة كلها بقيد قوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم يحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود شبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تنبيه لتقسيم لا بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقرأة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه اذا اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة و يلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فالطعن عليه في انه كيف يجوز القرأة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل وبه في سوى الصلوة فهو راعي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو تقديم بلا غيبة بانتبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع

في تقسيمات اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات

النظم والمعنى فالاقسام مبنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت

كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع

اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشاء التقسيم

هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى

وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل تقسيم

يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل اي هو التقسيمات الاربعة اقسام

تحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيها اما ان

يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث

او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول

في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة

واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل

المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع

كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث

انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة

على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص

والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان

الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او مع الاشتراك بين الافراد

فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول او لا

فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي هو الصيغة واللغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد
الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص والعام والمشترك
فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها
في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في التقابل بعضها اولى من بعض
في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض
غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من
جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثاني يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق
استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في
غير الموضوع له فالمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة
والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان فجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في طرق وقوف المجتهد على المراد من النظم ولما كان الظاهر من صفات المجتهد

اللغة يحول الى حال المعنى ولو بواسطة الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى وهذه الاقسام الى كيفية الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه لغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وما لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما يجيء انشاء الله تعالى ولا بد لمعرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اي مفهوماتها الاصطلاحية مثل ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما ينتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وايها يوجب التوقف فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يوجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن تقرر ذلك في التحقيق ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سننه فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك لان المشترك ايضا معلوم البيان من جهة الواضع الا ان يكون المعنى منفردا عن الافراد الأخر فيخرج عنه المشترك والعام وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم الا ان النظم مختص بالكتاب ويجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيم الاول لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك فيناسب اللفظ في اللغة اكثر ولما ذكر في كل لفظ واحد ان كان متنكرا في التعريف لكن في اصطلاح الشرع اللفظ

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بالتقسيم كل من هذه الثلثة اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اى الخصوص الذى يفهم فى ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون خاصا بحسب المعنى وان كثر ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اى الشخص المعين وهذا

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو اصطلاح المنطقيين فانهم لا ينظرون الا الى الحقائق لكن فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التى ذكرها بقوله كالانسان من رجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان غرض خلقة الرجل ان يكون نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجل كلهم سواء فى الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع فى بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اى اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره لكن كل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر مفرع للحكم الاول كانهما متحدان لكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول الخصم وتمهيد التفريعات الآتية اى لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل تفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانهما لا ينافيان القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما كما يقرر المجاز فى زيد وبيان التغيير يحتمله كل من القطعى والظنى كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وكذا بيان التبديل يحتمله الخاص فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض تفريع على ما اختلف بيننا وبين الشافعى رح على ما ذكر من حكم الخاص يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق التعديل بالاركان وهو الطمانينة فى الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض

كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث الاعرابي الذي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص معلوم المعنى لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث لحق بيانا للمطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان على ما قبله عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح مطلقا فما نعمل حتى ...

١٢١

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها الشافعي لا يكون
بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد فغايته ان
تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت
بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع
لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا
عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان
فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت
صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول
ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة
فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا بنفسه بل يكون
نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فغايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف
فينجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة
اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتأويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع
رابع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء
بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه
ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله
تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان
الطلاق المشروع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لانه خاص

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة الحيض هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة او لا فان حسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثالثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اى طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك ان يكون في طهر لا وطى فيه لانه يعلم انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطى فيه لانه لم يعلم انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام تقرير استنبط ...

ان شئت ثم ان المص رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه رح تفريعات اربع منها ما تم الان وثلثة منها ما يجئ ورد في الاربعة والثالثة اعتراضين للشافعي رح علينا وجوابهما سبيل الجمل المعترضة فقال ومثلية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب سؤال مقدر علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال ان بين مسئلة وهي ان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا اخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول تملك الزوج الاول ثلث تطليقات

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين
او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ثم تصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا ايضا للزوج الاول بحل
جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا
الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ...
فيعلم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ...
ان بعد النكاح يثبت حل جديد للزوج الاول ففي هذا الباب موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا
فيما وجد فيه الحرمة الغليظة من الطلقات الثلث ففيما لم يوجد الحرمة الغليظة وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا ايضا للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
انا نعمل بان الزوج الثاني محلل ايضا للزوج الاول انما نثبته بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما روي
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا وأخذت هدبة ثوبها فقال عليه السلام أتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطئ الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور تلقته الامة بالقبول ايضا لاجل شهرته فالزيادة به على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطئ بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص
لانه عليه السلام قال لها أتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل أتريدين ان تنكحي ... والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وهي الحالة التي كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل بتمامه باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل الجديد يهدم ما قبله من الحل مع الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو مادون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للناقص بالطريق الاكمل ثم قال المص رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اخذ السارق المسروق يتحول قبيل السرقة عصمة المال المسروق من المالك ليصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فلهذا لا يجب الرد اذا كان موجودا الا انه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشيء ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحقه واذا كان كذلك فقد شرع جزاءه جزاء كاملا وهو القطع ولا احتياج الى ضمان المال فعلم انه اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل العصمة لان جزاء يجب بحق فيكفي فيه على ان القطع هو كاف لتنبيه الجناية ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان الخ انه بمعنى ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك انتم ذكر المص رح هذا البيان تتمة للثلاثة الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان الخلع قطع وجعله بالاتباع ناسخ ايقاع الطلاق على المرة [illegible] فنقول ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده فيصير محل الطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق فيصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

له اي صاحب اصول الفقه

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج امساك
بمعروف اي احسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان مواجب حسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلعت نفسها من الزوج ثم
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقب
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يتعلق بالخلع ويصح الطلاق عقيبه فيلزم ان تكون الطلقات بعد اثنتين في قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل
مندرج في الطلقتين وكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بغير مال فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ يكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك
وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين على ما يفهم من قوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح باحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررنا اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان الطلاق مرتان فامساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في
المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق تفريع على حكم الخاص اي جعل ان العمل بالخاص احسن لا يحتمل
البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير الى الوطي في المفوضة وهي التي بكسر الواو

فالمفوضة التي فوضت نفسها بلا مهر واذا كان بفتح الواو فلمفوضة التي فوضها وليها بلا مهر
وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح تحقيقه ان
المرأة التي فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي
فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند
العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل
لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق
وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء
البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في
الوجوب على الذمة ولكن يشترط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد
يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل و لا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات

دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب
ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد
بيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى رأي العباد واختيارهم فكل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب
الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم من حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك الضمير
على ما قالوا وكذا الاسناد خاص حسبما وضح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وبينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم

وكذا التقدير على قطع اليد فيما دون عشرة دراهم فالآية من خاص الكتاب فلا يحتاج الى البيان

وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب

لا التقدير يعني قد علم ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر مقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المهر مقدرا

شرعيا في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا التقدير انما هو بتضمين الايجاب بعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير

فرضنا ما اي اوجبنا عليهم في ما ملكت ايمانهم تكن ان لا يكون بمعنى اوجبنا والاول معنى قدرنا كذا قال الشيخ وذكر المصنف دلائل

كل من المسائل الثلث فقال على الاول بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان ابتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا

فقوله على التعليل لقوله صح ذلك على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة

الاولى وقوله القرآن تبتغوا باموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة

الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه

ولفروعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره

على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى

معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر اريد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ

وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي فلا يخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل

كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن

يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويريد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع ولا وليدخل فيه امر

سوء الادب فانه لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء

لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز

لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام

الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب فخرج التهديد والتعجيز ونحوهما وليس مرادة الصيغة لانه بيان لكون الامر خاصا لمعنى معلوم

مراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة لان الغرض منه بيان الاختصاص بمعنى لا يكون الامر الا به وجود لا الوجوب الا

من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك في التراوح جميعا فكذلك ان دخل الباء ههنا على المقصور عليه

خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب ولا للاباحة والندب ح انتفى الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد بغير الصيغة وهو
الفعل وهذا نفى الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها اى لا يفهم هذا المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هذا نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم يكون هذا
الجزء نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفى الاشتراك فينبغى
ان يحمل اللازم على اللازم المساوى اى لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فتقدم
ح لنفى الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفى الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اى لما كان المراد مختصا بالصيغة لا يكون فعل النبى عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبة عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعى رح فانهم يقولون ان فعل النبى عليه السلام ايضا
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولى فى حكم الوجوب وهذا الخلاف فيما هو فى
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به الا فعدم كونه موجبا بالاتفاق كالمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا انه منعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال وروى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال ايكم مثلى انى ابيت عند ربى
يعنى انكم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولى قوة روحانية من عند الله المطعم عنده واستقى
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب بل هذا كراهة الامة
المجاهدين يفطرون لئلا يضعفوا فى الارتياضات ليخرج عن الكراهة وهذا فى صوم الفرض والنفل وروى انه
عليه السلام كان يصلى باصحابه اذا خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرئيل عليه السلام اخبرنى ان فيهما اذى
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسح فيهما فانهما مسكات ابى حنيفة رح والشافعى
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل لا يوجب لامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فجعل متابعة افعاله لازمة لامته

فاجاب عنه المص رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا الى هذا القول اصلا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل
تسمية الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشيد انما يوصف بالسديد فاجاب المص عنه بقوله وسمي الفعل به اي بالامر
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
عن نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب ولا الاباحة ولا التوقف اي
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا اعني بين الثلثة اما الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المص لانه
لغيرهم فيما ذكره الشراح اما اهل الندب فيقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب ادناه الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب انما يكون بالاذن فيه ولا يكون الا
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يحمل عليه فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلقا بقوله موجبه الوجوب تعريض على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما تقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتخيير الامر بل من قوله تعالى احل لكم

وسُنِّ ان الامر بالاصطياد انما وقع بتنبيه ونفعًا للعباد واذا كان فرضا فيكون حجة على من نفى
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب بانما يحمل على غيره بالقرائن المجاز ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء
الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهما ان شاؤا قبلوا الامر ان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب وقبيل النص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس
اللعين اي اي شيء الجاك [illegible] بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة اه اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
وتركه ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر المقيد للوجوب وهو ممنوع وانه لم لا يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام يدل على ان الامر للوجوب بدون الاحتياج الى بيان
ومصادرة على المطلوب اي ان المخالفة في استعمالهم اطلاق على ترك العمل [illegible] دلالة الاجماع
والمعقول عطف على قوله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول [illegible] فهو حكاية منقولة
معطوفة على [illegible] حاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل [illegible]
ان الطلب [illegible] لا يطلب الا [illegible] والكمال في الطلب [illegible] الوجوب بالاصل في الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب [illegible] الاجماع [illegible] على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه
بل هذا الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال
كلها لما كان [illegible] للمستقبل والحال والماضي مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك الا على معنى الوجوب ليس [illegible] بالتفكر
بل الاثبات [illegible] الاصل [illegible] الترك [illegible] المعقول [illegible] الفعل [illegible] الوجوب [illegible]

٣٢

ذلک قد نقل فی بیان النصوص المعقول وجوه أخر ترکتها للاطناب ثم شرع المصنف رح فی بیان ان الامر یراد بالامر الوجوب فما ذا حکمه فقال اذا اریدت به الاباحة او الندب ای اذا ارید بالامر الاباحة او الندب بعدل عن الوجوب فیختلف فیه فقیل انه حقیقة لانه بعضه ای ان الامر حقیقة فی الاباحة والندب ایضا لان کل واحد منهما بعض الوجوب و بعض الشیء یکون حقیقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترک والاباحة هی جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فیکون کل منهما مستعملا فی بعض معنی الوجوب وهو معنی الحقیقة القاصرة التی اریدت بلفظ الحقیقة وهو مختار فخر الاسلام وقیل لا لانه جاز اصله ای قیل انه لیس حقیقة رح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترک والاباحة جواز الفعل مع جواز الترک والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترک فالحاصل ان من نظر الی الجنس الذی هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل فی بعض معناه فیکون حقیقة قاصرة ومن نظر الی الجنس والفصل جمیعا ظن ان کلا منهما معان متباینة وانواع علیحدة فلا یکون الا مجازا واما التحقیق ان هذا الاختلاف فی لفظ الامر او فی صیغة الامر فمذکور فی التلویح بما لا مزید علیه ثم لما فرغ المصنف رح عن بیان الموجب حکما اراد ان یبین انه هل یحتمل التکرار او لا فقال ولا یقتضی التکرار ولا یحتمله ای لا یقتضی الامر باعتبار الوجوب التکرار کما ذهب الیه قوم ولا یحتمله کما ذهب الیه الشافعی رح یعنی اذا قیل مثلا صلوا کان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا یدل علی التکرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الی ان موجبه التکرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس الحابس اعامنا هذا یا رسول الله ام للابد فهم التکرار مع انه کان من اهل اللسان ثم لما علم ان فیه حرجا عظیما اشکل علیه فسال و ذهب الشافعی رح الی ان محتمله التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک ضربا وهو نکرة والنکرة فی الاثبات تخص لکنها تحتمل العموم فیحمل علیه بقرینة تقترن بها والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بلا نیة والمحتمل یثبت بالنیة

ودليلنا ما بيّنا من سواء كان معلقاً بالشرط او مخصوصاً بوصف او لم يكن ردٌّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقاً بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطّهّروا
او مخصوصاً بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله ولا يحتمله كان قائلاً يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اعني الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي فيه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي [illegible] الا اذا كانت المرأة امة فح صح نية الثنتين في حقها لانه ح في
حقها فهو واحد حكمي كالثلث في حق الحرة واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فح انما تقع الثنتان لا لاجل النية
ليتميز ما قبله لانه بيان تفسير لان طلقي لا يحتمل [illegible] حتى يكون تفسيراً ثم اورد المصنف دليلاً على ما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من
افعلي الطلاق المعهود المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله معنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فاما الفعل المختصر
ان لا يحتمل العدد وهذا التقرير الدليل على الاصل الكلي ثم تقرره وذلك بالفردية والجنسية المثنى
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق مصدر يتصف بالجنسية الفرد الحكمي فعرفته
والما سلونا ناقضاً للحصة الفرد الحكمي الذي آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسباب لا بالاوامر ان دليلنا الامر
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبائ حجة تتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام ونحو ذلك فيقول ان التكرر من العبادات

ليس بالامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فانه بتجدد الوقت وجب الصلوة ومتى ياتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان لخلاف الشافعي رح في اصل كلي على وجه تضمن الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل امر التكرار كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك واما عندنا او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة تم اورد المصنف تقريبا لبيان الامر بيان اسم الفاعل لا شتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون مع بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا قطع واحدة والفعل الواحد للقطع الايد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب اليه ان الشارع لقوله السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد الكل وكل السرقات العلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا فتعين بالفعل الواحد لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا دل على القطع مرة ولا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا القطع فيبقى ان القطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير منصوص بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر والمباحث مشتهر بها في الآية وتعيين اليمنى مراد منها لا يجوز ان تثبت بخبر الواحد اذ لا يجوز الزيادة على الكتاب لانه

٢٥

الحول السير التي تجب بالاجماع فيما الا بعد تمام الحول فانه كما في غير المعين ولان المبدء صالح

واما لما فرغ المصنف من بيان الكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال حكم الامر نوعان اداء

وهو تسليم عين الواجب بالامر اي ما ثبت بالامر وهو الوجوب نفس الوجوب فانه ثابت بالسبب وقضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر اي اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكرنا في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض

عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان المراد بالامر ما يعم الامر والسبب بالايجاب ولهذا

بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الوجوب وعينه بمعنى واحد

في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاده البعض كذا في قوله المستحق لا يتحقق الا بالامر

بل على ان الامر هو المستحق والقضاء هو تسليم مثل الواجب عطفت على قوله الاداء يعني هو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي جاء في غير ذلك الوقت كان ينبغي

تقييده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امس لانه ليس من عنده بل كلاهما لله

والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه تمام العقيدة

ان الشهر والامر كونه معلوما عليه بالالتزام واما النفل فانه القضاء والتزم الشروع لم يبق نفلا بل

واجبا لكنه تؤدى مع انه ليس عينه فينبغي ان يقول عين الواجب اثباتا لعدم النفل كما

قيل وفيه وجوه أخر لاستعمال احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي استعمل

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن اتمام الشيء وتحصيله كما كان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبي عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر الذئب ما ؤد للغزال بالكلية اي تختله لتلتب جاءيه اما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان لا يجوز لانه اداء قبل السبب او صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه انما بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة بنية الصريح لقوله والقضاء يجب بما يجب الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بالسبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الاية يدل على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان لقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقط فضل الوقت لا الى مثل بخلف للعجز عنه امر معقول في نفسه فعديناه حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص من المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد موجب سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد انه يكون لقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وبالمنذور لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام النص القضاء ولا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوت فعنده يجب القضاء في الفوات

وعندهما لا يجب بالفوات ايضاً وعند زفر رح كالتفويت لا غير فانه لا يجب الا بالتفويت حيث حل

بالنص السابق وعنده يجب بنص الموجب او بالفوات والتفويت مثل السفر في السفر لقضاء

في ... قضاء ... والاعتبار وقضاء التكبير الذي ... مما ذكرنا وقضاء ... صلوة ... الفرض

الصلوة وقضاء المريض صلوة الصحة ... بان الخلف ... يذكره ثم ههنا سؤال مشهور ... لم ... وهو ان

... لو نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فعليه ... الاعتكاف ... في رمضان آخر

بل ... فصح ... بصوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء ... لما ...

... رجب ... القضاء في رمضان الثاني كما صح الاداء في رمضان الاول ...

القضاء ... الصوم ... الاعتكاف ... بسبب ... التي ...

مطلق ... الوقت ... الكامل ... الصوم ... عند القول فيما اذا نذر ان يعتكف شهر

رمضان فصام ولم يعتكف ... القضاء ... الصوم ... الكمال ... بسبب آخر ...

نذر ان يعتكف هذا الرمضان ... فصام ولم يعتكف ... القضاء ... مقصود ...

النفل ... شرط الاعتكاف ... الكمال ... بصوم النفل ... بسبب آخر ...

الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف ... فكان ... القضاء ...

... الاعتكاف ... رمضان ... في رمضان ... النفل ... فقلنا

... المقصود ... رمضان ... الصوم ... الكمال ...

... الاصلي ... النفل ... تقرر ... النفل ...

... الرمضان ... مقصود ... الرمضان ...

... هذا الرمضان الثاني ... الاعتكاف ... الصوم ... يجوز الاعتكاف

في قضاء رمضان ... شرع ... الاداء والقضاء الى ... الاداء ...

بالقضاء ... الاقسام ... الاداء ...

قد ... القضاء ... الوجه ... لا من حيث تغير الوقت

... قوله من حيث ... الاداء ...

ولا من حيث التزامه ويعني يشبه القضاء بانه يشبهه من حيث التزامه ويعني بالكامل الأداء
على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب
ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في
يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر
في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه
بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة
بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم
يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها
بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء بتغيره كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها تغيره كونه شبيها بالقضاء
بين هذا التغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى المصر
للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا
بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فانه لو اقتدى بمسافر لكنه لم
يعلم ليفرغ الامام او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضه اربعا بنية
الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلاثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال
ومنها رد عين المغصوب هي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى
المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي
فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثل تسليم عين المبيع الى المشتري
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر
اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او الدين بان غصب عبدا فارغا ثم جنى في يده الجناية [illegible] الغاصب [illegible] التسليم

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان مرض ففي اي كلا الحالين انه عيب فوجب المبيع في ايدي المشتري فانه
سماوية بحيث ذهبت الماعب للبائع لكونه اداء لو دفعه الا كاملا على الجناية او بيع الدين حتى كان
على ان صاحب بالقيمة المشتري على البائع الثمن لانها ظهر عيب عنده وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء لانه
بالقضاء اي مهر عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلم اليها العبد المشترى فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فانما
كان العبد مملوكا للمالك كان شيئا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شيئا آخر واذا سلمه اليها
كان شيئا آخر والحجة في ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي
فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة وتمليكه اذا اعطيتيه
ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين على هذا يخرج كثير من المسائل حتى يجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا او استحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالغصب ... اعتاقه ودون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لانه ملكه الا اذا سلمه اليها فقبل التسليم
ملك الزوج لان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد ... كان ملكا
فيه مع الاداء شبيه ...
الاداء شرع في ...
وكان قبل ... القضاء ... غير معقول ... في معنى الاداء يعني القضاء ...
... بالنقل ...
... القضاء ...

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الوجوب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدرك بالعقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي يشبه بالاداء يعني ان من ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما بحسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه يشبه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله لان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتى بها فيه وعند ابي يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت ثم نبه على وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان يقتصر عليه ولم تقيسوا عليه الصلوة حتى قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي لبعض كل صلوة بالفدية لكل يوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس فكانه قال لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بالعجز فتوجد في الصلوة ايضا العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرتبة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها

فيها والا فلا ثواب له اصلاً ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى كما في مسائل الكتاب
لا تعلق لمشية تعالى كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الايصاء رجوا القبول ان
شاء الله وكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بعين الشاة
ان نذرها الفقير او اشتراها او استهلكها او بقيمة الشاة ان الغني عند فوات ايام التضحية فانها
للاحتياط كالفدية للصلوة وهو تشبيه بالمسألة المتقدمة وجواب سؤال مقدر تقريره ان العقل شاهد بان
لا يكون له قضاء فانه سقط عند الفوت فالتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان
فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان
التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما نقل الى
التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون
بالطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون ان تناول الناس من طعام الضيافة اكمل
فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برأسها عملا بالنصوص واذا فاتت الايام هذا الاحتمال
وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ينتقل من هذا
الحكم ولم ينقل القضاء بها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله
شرع في بيان النوع الآخر في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من
انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او
بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل لكن انصرم عن ايدي الناس ففي هذا النظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو مثل معنى وان لم
يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المعنوي
فما دام يوجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي نفيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان
كامل وقاصر لا يقال مثل هذا متحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

منفردا قاصر فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل لا
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال نظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتولة خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذا القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فيصح ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو آتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل فعل القاتل فيقطع اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله وعندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرء بينهما
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يقتلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان على الرأي

فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يقتلان اتفاقا وان كانا خطائين يقتلان اتفاقا وان كانا

عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يقتلان عندهما لا عند محمد هذا كله اذا اصطدم شخصان

واحد فان حيدا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع

المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من

آخر مثليا ثم انقطع المثل والصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا

يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل

الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فلا بد ان يأخذ المالك الضمان فتقدر

الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق

بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان رد

الاصل اذ اعجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل المغصوب المثل وان عجز

عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند

محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا

نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما انشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الفعل

لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المصنف ثلث

مسائل على طبق مذهب خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا

جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا

يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي

رح لا تضمن منافع المغصوب بالاتلاف وكذا بالامساك صورته رجل غصب فرسا لاحد وركبه مدة او ما

بقيه ولم يركبه مدة طويلة فقال علماؤنا جميعا لا تضمن في المنافع لانه نحفظ المنافع بالمنافع ولو كان المالك اجر

صيب الفاقد او ركب الغاصب قيمة قدرها حيث الغاصب ذلك للاتفاق ... من الاعيان

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين فهي غير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول مع التفاوت جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرايها الى ان يترك المنزل قياسا على الاجارة بلا وجه قلنا ولا بد
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك بالاتلاف ثم لم يذكر الهلاك وهو بالحبس
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به
هذا الفرق مما يخبط فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا
يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل
وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه وليس له مثل حتى نقول ان الاجنبي ضيع قصاصا فتجب عليه
الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فلم يضمن لهم بل لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب التحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه بأداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وما اتلفا عليه شيئا الا حق استمتاعه بالمرأة وهو المعنى بعينه بملك
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ابانته بالطلاق بلا بدل
ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تعتبر متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانهم لو شهدوا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج لانه قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق فهما اكدا

او علما دستا بين التزويج فيثبت مثل المهر اصلا فانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين كاتبة
المهر من يد الزوج فيضمنان اعطاءه ثم لما فرغ المصنف عن بيان النهي والامر والاداء والقضاء
شرع في بيان حسن المامور به فقال لابد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لابد ان
يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم لا يحكم الا
بالحسن وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري
الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه والى غيره وتقسيم كل منهما
اقساما فقال وهو اما ان يكون لعينه اي حسنا لعينه بان يكون لذات المامور به بان يكون حسنا في نفسه
وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله اي لا يقبل
ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او
يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو مجرد بين وانما
جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة حيث يكون
ان يقول لا يخلو ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله
وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف
فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه مادام عاقلا
بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط
ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان
الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من
اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال ثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه
والكانت الكيفيات تعد لها الكميات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل محتاجا الى

وقد ثبت انا لا امر بها في التنوير المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها
لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب
الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و
اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى
لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وانما حسن لشرف
المكان الذي شرفها الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق
الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره
عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير
والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلاثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بفعل المامور او
يتادى ويكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم والشائبة مسامحات
لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور
به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به لفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا
لغيره او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه ويكون ذلك المامور به حسنا
لحسن في شرطه وهو القدرة لانه لا يكلف الله تعالى احدا بامر من المامورات الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا
وهذا التقسيم ليس بمنحصر في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان
التقسيم انما ذكره فخر الاسلام مستقلا وسماه ضربا سادسا جامعا لكل الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فنقول انا
نقول ان بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه
مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق
به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بها بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من
جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لوجدية الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب انما حسنت لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف قلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت مثلا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان غيره لا يتادى بها ويتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للاشارة الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس بشرط التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة كقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم
وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء
وقدرة التزكية حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء او خلفه وقدرة الحج حين
وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى
المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات
والاسباب فحسب وانما سمي مطلقا اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن
به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في
اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة
وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ
ادنى افرق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد توهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره انما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال عن الاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من
عليه الف صلوة يقول له في النفس الاخير ان هذه الصلوة وجبت عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء
بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الا كونه متوهم الوجود لا متحقق
الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه
فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى فيه والا تظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد
في آخر الوقت بوقف الشمس المراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فانما تجب
هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان يمتد فيه الوقت الى ان
يؤدي فيه والا فيقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام
حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد حتى كادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

٣٩

السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان نبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر حتى على رض كما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضي انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل هو القدرة الميسرة بالواو عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني وسمي بها ميسرة لانه جعل الاداء ايسر سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم ايسر الله تعالى ذلك بل بمعنى انما وجب من الابتداء بطريق اليسر السهولة كما يتحقق ثم الزكوة اي عجلة فيتحقق من الابتداء لا انه كان مع اسعائهم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة ينتفي الواجب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر العسر حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت مالم يكن الاغرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن فصار كما اذا استهلك اذ يبقى عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب فلو هلك بعض النصاب يبقى القسط لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيكان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام التسعة الاعشار عنده كان دليلا على الوجوب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود القسم الباقي وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه شرط التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغيره

فاذا عطّل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسّرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الوجوب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول الذي ان يملك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الوجوب بحاله عند الشافعي ومن كان يملك قوتاً فاضلاً عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المامور به شرع في بيان حج اخر مناسبة واطراداً فقال هل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به بحصول الامتثال على ما كلف به لانه لا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيد كما في الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر صحيح في الحائل القائل بامر مبتدء وعند ابي بكر الرازي لا يثبت مطلق الانتفاء الكراهة لا عن كونه مامورا بالاداء مع انه

مکروه شرعا والطواف محدثا مامور به مع انه مکروه شرعا قلنا ذلک الکراهة لیس فی نفس المامور

به بل لمعنی خارج وهو التشبیه بعبدة الشمس وکون الطائف محدثا مثل هذا غیر مضر واذا اعدمت

صفة الوجوب للمامور به لا تبقی صفة الجواز عندنا خلافا للشافعی رح هذا بحث آخر متعلق بالامر

من ان موجب الامر هو الوجوب یعنی انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر هل تبقی صفة الجواز الذی

فی ضمنه ام لا فقال الشافعی رح تبقی صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد کان فرضا

ثم نسخت فرضیته وبقی استحبابا الآن وعندنا لا تبقی صفة الجواز الثابت فی ضمن الوجوب

کما ان قطع الاعتقاد الجاهلیة کان واجبا علی نبی اسرائیل ثم قد نسخ منا فرضیته وجوازه و

هکذا القیاس فی صوم عاشوراء فانما یثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلک النص الموجب للاداء

وقیل فائدة الخلاف بیننا وبینه یظهر فی قوله علیه السلام من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا

منها فلیکفر یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر فانه یدل علی وجوب تقدیم الکفارة علی الحنث وقد نسخ وجوب

تقدیمها بالاجماع ولکن بقی جوازه عنده ولم یبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور

به وملحقاته شرع فی بیان تقسیمه الی المطلق والموقت فقال الامر نوعان مطلق عن الوقت الذی یفوته

امر مطلق غیر مقید بوقت یفوت بفوته کالزکوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب

ای ملک المال وملک الرأس مع الشرط ای حولان الحول ویوم الفطر لا تتقیدان بوقت یفوتان بفوته

بل کلما ادی یکون اداء لا قضاء وان کان المستحب التعجیل وهو علی التراخی خلافا للکرخی ای الامر

المطلق محمول عندنا علی التراخی یعنی لا یجب الفور فی ادائه بل یسع تاخیره وعند الکرخی رح لا بد

من الفور احتیاطا لامر العبادة بمعنی انه یأثم بالتاخیر لا بمعنی انه یصیر قاضیا وعندنا لا یأثم الا فی آخر

العمر او حین ادرک علامات الموت ولم یؤد فیه ودلیلنا هو ما اشار الیه بقوله لئلا یعود علی موضوعه

بالنقض یعنی موضوع الامر المطلق کان هو التیسیر والتسهیل فلو کان محمولا علی الفور لعاد علی موضوعه

بالنقض ویکون مناقضا للمشروع ومقید ای الثانی امر مقید بالوقت وهو اربعة انواع لانا ان جعل

الوقت ظرفا للمؤدی وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول المراد بالظرف ان لا یکون معیارا له

بل لفيفضل عنه والمراد بالشرط ان لايصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وهنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في اول الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول والى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت والى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بسببه فان ادى الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي التحريمة سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر المشروع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان ذلك
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت وكان حق هذا الى ما يلي ابتداء الشروع مثلا الجزء الاول او الجزء الناقص لان الجزء الاول هو
والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر
على ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بشيء كبرة هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا
وهو عدم الصلوة لانه لم يؤد في الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا تتأدى
الا في الوقت الكامل فالاشارة بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني فلان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص لانه لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الكامل فلهذا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاءه الا في الوقت الكامل وتأدى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سببا للوجوب فيؤدى ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدي في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض في الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او وسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى يعني اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه يتخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيرها عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت لا فرق بينه وبين القسم الاول الا يكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلفت فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كلها في التفسير الاحمدي فلم نذكرها هنا ولكن شرط الاداء مع شرط الاداء الفرائض اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا احتمالين فقال فيه منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم ليس غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ثم لا تشترط نية التعيين بان يقول لصوم غد نويت لفرض رمضان الا ان هذا التعيين انما شرع في الصلاة لكون وقتها ظرفا صالحا للغير ايضا وهذا منتف ههنا وقال الشافعي لا بد من تعيين النية قياسا على الصلاة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين لتعيين الله تعالى فلا يحتاج الى نية ايضا الا في آخر الامور اوسطها

ومنها فيما قلنا فيه انه يصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف تفريع على ما سبق اي

فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطأ في الوصف ايضا

بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطأ خطأ الوصف لا خطأ العمد

العامد الذي يتعمد في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من قوله يصاب

رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء

والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بعذر السفر لكن

الاكل من اجل آخر وعندهما يقع الاداء لان شهود الشهر موجود في حقه والتغيير انما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم

يترخص صار كالمقيم الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي المسافر متعلق برخصة الافطار فاذا نوى في نفلا

او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا بالعجز التقديري فاذا صام لم يحتمل الصوم علم

انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار فيه لان رخصته متعلقة بالعجز التقديري وهو معروف بقيام السفر نحو

كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي لا يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع الراس فرخصته متعلقة بحقيقة العجز

والمرض ما بالعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض ان سلامة البدن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام

ظهر انه لم يكن عاجزا حقيقة فلا يقع عما نوى بل عن رمضان في النفل عنه روايتان في رواية يقع عما نوى واجبا آخر

النفل المسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا اختيار

لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول ان الماخوذ الساقط بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يقع

النفل فكذا هاهنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر لعذر فلان لا يترخص بالاشتغال بالنفل اولى

ومنها ومن قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى الا اذا ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب الا على

ولم يعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس له اثم كما في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه

والسبب لقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان قيت

القضاء عبادة بلا شبهة وسبب وجوبه هو الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء

ولم يكن حال شرطية الطهارة والعدد فانما الم العلم فيه الوقت فاي وقت يكون شرطا ومتى في القضاء

والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر

المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط النية للتعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده بالظاهر

وان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام

وان قالوا بان النذر سبب للوجوب فالحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام ولقضاء رمضان في

بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان

ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة

وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي فهذا القسم الثالث يشترط فيه

التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول

نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر وكذا يشترط فيه التبييت اي

النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل انه للصوم

الفائت وهو القضاء او الكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا

بنية واجب آخر ولا يشترط التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه

الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت بل كلما صام له يكون صحيحا لان كل العمر محل عندنا

وعند الشافعي اذا لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون

بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون

قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني ويكون

وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل وهذا

المعنى في ذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض

عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد

يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة

فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا ويؤدى في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

قوله وجب آخر من القضاء والكفارة قوله ولكن لا يتادى الخ فرق بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى ... في النذر المعين قوله بل كلما صام له الخ فيه اداء المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء لا ان لا يكون اداء ... قد تحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال مشكلا الخ كالحج اي الحج ... قوله على ما سبق اي على قوله اما ان يكون الوقت ظرفا ...

يكون الوقت مشتبهاً لا بد ان يكون في العام الاول لكن ابا يوسف رح جعله جانب التعيين

وتعين اعتبر جانب التوسع على ما قال الصحيح وقيل اشهر الحج من العام الاول متعين عند ابي يوسف رح خلافاً لمحمد رح اي يجب عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول متعيناً احترازاً عن الفوت فان الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت موسع عند محمد رح فيتخير ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم بانه لو لم يؤد في العام الاول الى العام الثاني يصير فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادركه علامات الموت او كان مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل بناء على حكم كونه مشكلاً اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضاً لانه سفيه يجب ان يحجر عليه لئلا يبطل الغرض قلنا هذا ابطال الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان له شبه بالمعيار والظرف اعتبر شبهاً من كل منهما من حيث كونه معياراً اخذ شبهاً من الصوم وقلنا بتأديه بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً اخذ شبهاً من الصلوة فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة وكان ينبغي ان نتم ثم لما فرغ المصنف رح من مباحث مطلق الوقت شرع

في بيان كون الكفار مأمورين بالشرائع وقال الكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالشرائع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او مواطاة القلب اللسان ونحو ذلك كما يليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص لما كانت تجري على المسلمين لاجل احكام الله وصيانة العباد والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا والية اشار عليه الصلوة والسلام اتركهم وما يدينون الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا انما بذلوا الجزية ليكون دماءهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

في الشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح
ليعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى
ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة بهذا قالوا وقد فسر به في التفسير الاحمدي باطنب وجه واشمله واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة غلطية للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم انهم لو آمنوا ثم صلوا فيقدر الايمان تقتضي تيجا للعبادات
وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا
فان لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وانهما
يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس نحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم
اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان اما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال وهذه النهي هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من اقسام الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الامر غير انه يختص
قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم المعروف والمجهول اه ويقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

لكن ثم ان في النهي تقسيماً بحسب اقسام القبيح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فيصير
المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اي النهي عند المطلق من النهي اما ان يكون قبيحاً لعينه اي يكون
ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعاً وشرعاً اي
الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد
بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره وقد تعلقت على قوله لعينه وذلك نوعان ايضاً وصفاً ومجاوراً يعني ان النوع
الاول ما يكون القبيح وصفاً للمنهي عنه اي لازماً غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح مجاوراً
للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكاً عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء
امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال ما قبح لعينه وضعاً لانه وضع لمعنى قبيح
في اصل وضعه والعقل مما يحكم به لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعاً لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً وانما القبيح فيه لاجل ان الشرع قد حصر
البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعاً لان الشارع قد خرجه عن ان
يكون اهلاً للاداء وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفاً فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى
انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم لذات الوقت الذي هو اليوم
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء بمنزلة وصف الكل فصار فاسداً فلم يلزم بالشروع فيه بخلاف النذر
فانه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضاً لكن الوقت ليس بداخل في تعريفها ولا معياراً لها فلم تكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع فيجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاوراً فان البيع
في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في
بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة
تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع يكون مفيداً للملك بعد القبض

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك

عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في

ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بان

في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي

يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد

بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا

وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل الشرع وبقيت بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان حسيتها معلومة بالحس لا تتوقف على

الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم القرائن يقع على القبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي

حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله

عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل القبح به وصفا اي يحمل على انه قبيح

لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية اللغوية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة

فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء وزيدت عليه اشياء والبيع مبادلة

المال بالمال فقط وزيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال

بالمنافع وزيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على

القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فان القبح ثبت

اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان النهي عن

الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول اي على النهي عن الافعال الحسية ونحن

نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب

عليه فلم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا او نسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء يقال له لا تشرب

فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي

اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعني النهي لانه

اذا اخذ القبيح قبيحا لعينه بما النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء

الحسية بالقدرة حسا اي تقيد الفاعل ان الفعل الزنا باختياره ثم كيف عنه تعلقا الى نهي الله لحرمته

القبيح ثم لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع لكنا

عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان فلا يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار

اصله في ذاته وقبيحا باعتبار صفته ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم

الاول والشافعي رح ذا كان كمال القبح عني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي ولا

ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضي بالتصحيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا

باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل لما مر ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي

القبح لغيره وصفا كان في الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو فضل

مال خال فيه عوض يستحق لعقد المعاوضة لاحد العاقدين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو البيع الموجب انما

الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع

المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل في ذلك مشروع

باعتبار ذاته انما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم

النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة

فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح وهو ان بيع

الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع انها لم تقع على التبيح بغير على

القبيح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح

المحارم مجاز عن النفي فالحر خارج من ان يكون محل الاصل وحرا العتاقة والمضامين

جمع مضمونه وهي ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات والمحارم خارج من

ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هذه محمول على النفي

٥٢

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اى فكان هذا النهى كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهى اذ محل البيع هو المال وهو لا يبقى مالا ومحل النكاح المحللات دون محرمات بالنص وفى ايراد لفظ النسخ بعد النفى تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية يسمى نسخا او كان مشروعا فى الجاهلية او فى الشرائع السابقة ليسمى نسخا لان بيع الحر كان فى شريعة يعقوب عم وبيع المضامين والملاقيح كان فى الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان فى الجاهلية وفى بعض الاديان السابقة وقال الشافعى رح فى البابين ينصرف الى القسم الاول شرع فى بيان مذهب الشافعى رح يعنى ان عنده النهى فى كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اى حال كونه قائلا بكمال القبح اى القبح لعينه ويحتمل ان يكون الى جل قوله بكمال القبح كما قلنا فى الحسن فى الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالى عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله لا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعى رح النهى بالامر لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن فينبغى ان يكونا على السوية ولان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قوله لا بكمال القبح لا على قوله لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعى رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم فى ضمن تقريراتنا ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع فى تفريعات الشارح على مقدمة نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اى لان المنهى عنه لو كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعى رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهى اربع حرمات حرمة ام الواطى وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطى فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطى الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعى الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

٥٣

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولاً اب الواطي وابنه
انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة
وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد اثبت جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد كملا
الى الشخصين جميعا فصار كأن الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها
وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك
وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما تفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد
حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه والغصب
الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا
لامر مشروع هو الملك فالمالك المغصوب يقضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان
فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك
لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان
يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن المالك وعندنا بمقابلة الملك
الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا احد فهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة
سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية هو سفر الآبق
والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا
تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس مقبحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة له
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر
على مال المسلم واحرازه بدار الحرب حرام محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان
الحظر انما يكون لملك المسلم باليد فاذا اخذوه وادخلوه في امصارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل معصوم
لغا فكان معصوما باعتبار مملوكيته وقد ثبت ذلك باشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
بمكة ولهذا سماهم فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص وحكمه شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن اللفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم صيغة كالخاص بقوله يتناول افرادا اخرج الخاص لان خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا اخرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود وعلى سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب للمفرد الا الواحد ولا للجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي يكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول عرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة التي هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر و يحل
شربه للتداوي وغيره وعندهما منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول عام لما يوكل لحمه وغيره
فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي
وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصته الحديث
الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته وسألها
عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن
العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي
تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام اذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد لمقدمة مطوية مما قبل وهي ان العام مساو للخاص في قطعيته وصورته
انه اذا اوصى بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول عنه بفصه في ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة
للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان
العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة
والفص كليهما والفص خاص مدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في
حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا
لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد ممات الموصي لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر فان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان
بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام
ابحاثا فيما بين الشارح مع ابي حنيفة رح قلنا انهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح ايضا لكن ليس لقوله تعالى و
لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلية لما ماتت لكل امة يذكر اسم الله عليه عمدا او سهوا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية سهوا

كما ذهب اليه الكرخي لو لم يكن مخصصها الناسخ متراخيا او قلتم انه يجوز ترك القياس بالآية لمعارضة العام
فنقول قلنا ان تخصيص العام ههنا ايضا بالقياس على الناسي بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان من قبيل ذبائح الاصنام وتقرير الثاني ان قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا كلام من الله تعالى عامة شاملة لمن دخل في البيت ابتداء قتل الانسان او بعد قطع الاطراف او دخل
البيت ثم قتل فيه او جنى فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من جنى قتلا في البيت اي
لم يدخل الحرم من دخل فيه بعد قطع الاطراف قلتم انه يقتص عن جنى في البيت قلنا ان تخصيص الصورة
الثالثة فهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الامن عند النار
فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله
كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت
بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول على الاطراف وقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا مخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا مخصوصين
اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ في
الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد
بالامن امن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال كذا القاتل بعد الدخول فيه يعني قوله
ومن دخله كان آمنا ليس خلوه بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر هذا الامر بعد الدخول فهو خارج
عن عموم الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت المقصود بان حرم الامن بالقوة
ان جعلهما واحدا لمسيل قوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص
شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبه بمسئلة فقهية فقال
فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به الا ان يحقق هذا العام الذي كان قطعيا مخصصا

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيا ولكن يجب العمل به كما هو شان
الدليل الظني من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة ويجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص العد
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل
فهو حينئذ نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو
نظير المخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المذكورة اذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا
ولم يتبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى علته
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس انشاء الله تعالى وعلل بشبه الاستثناء والنسخ تعليل
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبله كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نعمل كلا الشبهين ونوفر حظا كل منهما على تقدير كون المخصوص
معلوما ومجهولا لانه لو اقتصر على شبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني او اقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا كما لا اذا كان
المستثنى معلوما كان المستثنى منه في الافراد قطعيا على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي التعليل لما علم ان الناسخ مستقل كل نص

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا يلزم معارضة التعليل النص او قبل التعليل فلا يمكن ان يخرج بالتعليل كم لفي بعض مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رده بعد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيع وحده فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل الداخل في المبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول الاخر مبيعا شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون شرطا مخالفا لمقتضى العقد ان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما لا يصح البيع لكثرة الجهالة لان العقد لا يتناول العبدين بالالف لا احدهما بخمسمائة او في صورة جهل المبيع يصير كما لو قال بعت هذين العبدين بالالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كما لو قال انهما بالالف الا هذا بحصته من الالف

ولم يتعرض لهذا القسم شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم البيع في
العبدين بخلاف ما قيده القائل قيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما بيان
انه لم يقل به اهل المذهب لان الذي ذهب اليه الكرخي وعيسى بن ابان انه لو تمسكوا في هذا العام المخصوص
البعض مطلقون انه لا يبقى حجة اما بالتمسك به السلف ولو كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم فيتمسكوا بالاستثناء
فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط مع علمهم ان المجهول انما يشبه بالاستثناء
المجهول الا انه اذا كان دليل الخصوص مجهولا ان يشبه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا
وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد تشبيه للدليل
المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر صفقة واحدة بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل
البيع فيكون استثناء للعبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل بخلاف ما اذا فصل
الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا له ليس
بصحيح شرط القبول فيه قيل انه يبقى كما كان على اعتبار الناسخ لان كل واحد منهما يستقل بنفسه بخلاف
الاستثناء فانه ليس بمستقل وقالوا في حق العام انه يبقى قطعيا كما كان يشبه بالناسخ
فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى جانب الاستثناء وقالوا ان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر
ان النسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد بغير المنسوخ وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر
بما التحق في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه للدليل بالناسخ مسئلة فقهية
مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ثم مات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر
بحصته من الالف لانه بيع بالحصة انتهاء وكان فسخ البيع في الميت بعد الانعقاد وهو جائز وهذا مذهب رابع
مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قال الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك لما فرغ المصنف عن
بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ العموم اما ان يكون عاما بالصيغة والمعنى او بالمعنى فقط

لا بغير كرهط وقوم يعني ان العام في نوعين احدهما ان تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والاخر لشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في القسمة والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون
المعنى شاملا بالاستيعاب الاتيه وعكسه لا يمكن لانه لا معنى لعموم اللفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء ونحوهما من الجمع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا نهاية لكن هذا مختار
فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات اما عند
من يشترط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة ولهذا يصح الاستثناء لواحد في قولك
جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان معنى الجميع لا يكون الا باعتبار معنى كل واحد بخلاف ما اذا قيل
ليطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاءني العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا [illegible] يحتملان العموم والخصوص اصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام والشرط والخبر وقيل ان
الخصوص يكون في الاخبار منتقض بالنظير ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل
في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل كما في الدار فالجواب حمار
او ديناران لا زيد او عمرو وقد يستعمل في غيره كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا
لان كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في نفسها عامة
موصوفة بصفة عامة وهي المشية [illegible] العيان فان شاء الكل لا بد ان يعتقوا جميعا على العموم [illegible]
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان عند ابي حنيفة [illegible]

الا واحدا عند ابی حنیفة رح لان کلمة من للعموم ومن للتبعیض فاستقیم العمل بهما الا اذا جعل واحدا منهم غیر معتق وکذا المشیة صفة خاصة للمخاطب وقیل کلمة من للتبعیض فی کل من المثالین لکن فی المثال الاول کل من العبد الثانی بعض مع قطع النظر عن غیره فیعتق الکل و فی المثال الثانی واحد یتعلق مشیته بالکل فیه فلا یستقیم الا تخصیص البعض ولکن یرد علیه انه شاء الکل علی الترتیب فیم یعتق کل واحد انه شاء عتقه حال کونه بعضا من العبد فتامل فیه فان قال لامة ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لم تعتق تفریع لکون کلمة ما للعموم المعنی حینئذ ان کان جمیع ما فی بطنک غلاما فانت حرة ولم یکن کذلک بل کان بعض ما فی بطنها غلاما وبعضه جاریة فلم یوجد الشرط لا یقال فحینئذ ینبغی ان یجب قراءة جمیع ما تیسر من القرآن فی الصلوة عملا بقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن لانا نقول بناء الامر علی التیسیر ینافی ذلک وبالجملة یجیء بمعنی من مجازا کقوله تعالی والسماء وما بناها ولم یعرض المثل لک فی من علی ما ذکرت لقلته ویدخل فی صفات من یعقل الکل تقول ما زید فیجاب بالکریم وقال الله تعالی فانکحوا ما طاب لکم ای الطیبات لکم وکل للاحاطة علی سبیل الافراد ای جعل کل فرد کان لیس معه غیره فهذا یسمی عموم الافراد وهی تصحب الاسماء فتعمها ای تدخل علی الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف الیه لا یکون الا اسما فان قال کل امرأة اتزوجها فهی طالق بحیث تزوج کل امرأة ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین لما کانت کلمة کل للعموم مدخولها فان دخلت علی النکرة اوجبت عموم افراده لانه مدلولها اللغة وان دخلت علی المعرفة اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق کل تطلیقة یقع الثلث وان قال کل التطلیقة یقع واحدة حتی فرقوا بین قولهم کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول بالصدق والکذب ای بصدق الاول وکذب الثانی لان معنی الاول کل فرد من الرمان مما یصلح ان یوکل هو صادق ومعنی الثانی کل اجزاء الرمان مما یوکل وهو کذب لان العشر لا یوکل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان تقول کلما تزوجت امرأة فهی طالق فمعناه کل وقت اتزوج امرأة فهی طالق فهو تصدیق یقع علی عموم التزویجات

ويثبت عموم الاسماء ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج
امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في
لفظ كل فيعتبر جميع ما يصدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة
فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بينهم في ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا
فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يحمل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة
ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول ثم احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما
للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة
والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة
الى من تخلف من الناس ممن لم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
وكلمة من تحتمل الخصوص في كلمة من دليل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق فدخل احد لا اعلم يوجد بل وجد الداخلون الا في لو كان كلمة من
ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظا والخلاف كلمة كل او الجميع فانه تغيير بها قوله اولا ولو دخل
عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي
وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال ثم النكرة في موضع النفي تعم وذلك لان النافي صيغها
للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم لنفي الماهية والفرد الغير المعين

لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا لكان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا عليهم بالايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لانها مطلقة يعني اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هو الدال على الوحدة
من غير دلالة على التعين والاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي رح في ظنها عامة وحتى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسليمة والمعيبة والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة
والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من جهة فلا يتناولها اسم الرقبة
ولا ينبغي ان تقاس عليها الكافرة في التخصيص لنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن
ما قلنا الا العموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة هذا استثناء
عما يجيء كانه قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكن لم يوجد فيه الصفة العامة لكانت خاصة اخرج ما

وهذا بحسب العرف والاستعمال لا بمفهوم الصفة وهو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا النكرة عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها عامة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدنيا فان الرجل الدني لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي وقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لاتزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم يتكلم لقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم احدا هذا ايلاء مؤبدا وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقضي الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا ابدا لان كل يوم اقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الابهام ووصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل الذي بدأ به يعتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون اي فلا يعم ليصار الى اخص الخصوص ولكن اعترض عليه بانه ان اريد الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من قبيل الوصف لان اي اما موصولة او شرط وان اريد الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان اي في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع ان اليوم مفعول فيه

٦٥

لا فاعلا لمبنغي ان يكون في المفعول كذلك اجيب ان الضرب لتيوم بالضارب فيا القوم ضرب
والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما فانه مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة
عن الحدث مع الزمان فيتلازمان قيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق
بضرب العبيد لسابع كل منهم الى ضرب الابل عتقه فلا يمكن التخيير فيبس المولى بالارجح فيهم بخلاف
الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير المولى
بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت عموم نفي كما
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في محل لا يستقيم التعريف بمعنى العهد
اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام او بالعموم للاستغراق كما ذهب اليه ائمة
العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى
معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه
الاصل في التعريفات والعهد الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم
يكن ثمة افراد معهودة ولم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب
قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله حتى
يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع حلالا لعمل تفريع على قوله اوجبت العموم حتى اذا
القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا
يكون ما قبله الثلث شاذ ولو بقي معنى الجمع لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل
على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس بما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف
لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فينتفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي
رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة

والمعرفة في مقام احد وان لم يكن في ذلك من مباحث العام فقال النكرة اذا اعيدت معرفة

كانت الثانية عين الاولى وهذا يتمشى في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام

ونحوها فاذا اعيدت باللام كان في ذلك اشارة الى الاسبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا

الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى

لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعيين ولم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة

اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود مذكور فيما سبق

ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد

معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين

ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا

اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح وقال فخر الاسلام

عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان يكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قوله ان مع زيد كتابا

ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت

نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بالاشارة حرف

يدل عليه هو لفظ ولم يوجد لهذا امثال في النص وقد جعلوا في مثالها اذا اقر بالف مقيد

بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر

يكون الثاني غير الاول هذا والحق ان ينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلوه عن القرائن والا فقد تعاد النكرة

معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على

طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن الثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في

السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب

وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك كثيرة في القرآن فقس عليه العام والخاص

ان نذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال ثم الجمع المنكر والخصوص
نوعان اي المقدار الذي لا يجوز التخصيص الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والكلمة
واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به كالجمع المعرف بلام الجنس فانهما لو خليا عن المعهود كانا للاستغراق لا يخلو
مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع والملحق
بلام الجنس ولهذا ينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال
ونساء منكرا اما المعرف باللام الجنس فهو ملحق بما كان معنى فقط كالقوم ورهط وانما ينتهي تخصيصهما الى كلها
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن معناه وقال
لبعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث او صيانا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين او الاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب
الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونهما خلافة بعد الموت
وتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى بثلث ماله لفلان ولاخوة زيد وله اخوان استحقا ثلثي الكل او
على سنته تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف
رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام يحسب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها اشتراط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة باقي تمسكات المخالف مع اجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال اما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي
بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على ما مرّ وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن حد المشترك عينا باعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين المتضادين لا يجتمعان فقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت حكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء فوجدناه بصيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على ما مرّ والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بحيض ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم ففي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست محل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي

وههنا ليس المقام لاعموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان اريد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريدا بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل هو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع وضع اللفظ للمعنى بحيث لا يراد غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه غيره فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل عنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد

بينهما تضاد كالجون

تحقيق كل ذلك

الراى يعنى ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك اذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مأولا فانما عد من اقسام النظم وان حصل التعين بالتاويل لان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة فكان النص وهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذى يكون المشترك الا ان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل قطعى يسمى مفسرا وان زال بدليل ظنى يسمى مأولا لكنه من اقسام البيان المراد بغالب الراى الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس ونحوه فلا يرد انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل فى الصيغة وقد يكون بالتامل فى السياق كما قلنا فى القرء بالنظر الى اللغة وبالنظر الى الآية وقد يكون بالنظر الى السياق كما فى قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفى قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل على احتمال الغلط اى حكم المأول وجوب العمل به جاز فى تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب فى الجانب الآخر والحاصل انه ظنى وجوب العمل غير قطعى فى العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع فى التقسيم الثانى فقال واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته التى لا يحتاج الى الطلب والتامل كما فى مقابلة ما يزاد على الصيغة يعنى آخر من السوق ونحوه كما فى النص فخرج هذا الكلام من قوله بصيغته لكن يشترط فى هذا كون السامع من اهل اللسان وفى ايراد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاولى والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور فى قوله ما ظهر الظهور اللغوى فلا يرد ان هذا تعريف الشئ بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غاية ما يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة يعنى ليفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى بالمجرد وفهم من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان فى النص يشترط السوق فى الظاهر عدم السوق فيكون بينهما المباينة فاذا قيل جاءنى القوم كان ظاهرا فى مجئ القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان نصا فى

ظاهرا في مجيئ القوم لكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر يعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث لو جد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقرء على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الا احتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطعي في تلك الاحتمال بيان النبي عليه السلام بانه كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله فصار مفسرا او بان زاد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد وجعل كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر الشيء انما ازداد عليه القوة وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان مثله كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى يشبهوه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

ملائكة نفس تعظيم آدم عليه السلام

لكنه يحتمل التخصيص اي سجد بعض الملائكة بان يكون الملائكة ما خصوصا البعض يحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا او لا يقال انه بقي احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه لا تغير في بيان التعظيم على بالانه على انه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فيصير مفسرا لان الاستثناء ابليس عين التخصيص لانه مقرر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب لهذا الا انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثال المحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال المحكم الذي هو النص في نفسه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات والمثال ينبغي ان يكون من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد فثبت نصا

ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الا في نظيره القطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على التساوي لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان يحل الزائد عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ولقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عنه ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص

ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فيؤدي به ما شاء من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت لا لكل صلوة مرة واحدة والشافعي رحمه الله يعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانه صار عدلا حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما العمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم في كتاب الله تعالى ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل ويكون قوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر ليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحنا المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال ثم الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي كلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأ الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي هو ادنى في الظهور فان كلا منها لابد ان يترتب في الخفاء بحسب ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب ايضا لكن يكتفى في الطلب بمجرد الطلب من غير تامل والتنبيه عليه ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة التلويح قوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل للتوضيح وتاكيد الخفاء وحكم النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه هو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه
لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب العلم من الظاهر
والحكم في النقصان فقط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم
آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى
السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة
تعتريه واختصاص النباش لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ
فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان
القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ
وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه
قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل
فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط باشكاله من الناس فتغير لا بصيغته بل بعارض فيه
زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بعد الطلب ثم التامل
على ما قال وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل
هو اعتقاد الحقيقة فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي طلب معاني اللفظ التي يستعمل هذا اللفظ فيها
ثم التامل فيها اي معنى يراد ههنا من تلك المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان
كلمة انى مشكلة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم تارة
وبمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه بمعنى اين فالمكان فحينئذ
يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة مع امرأته او بمعنى كيف فيكون المعنى بأي كيفية
شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف
لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى ومن التي هي من جال الآن من حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم مثل المشكل بمكن ان يدخل في المشترك الذي ترجح احد معنييه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك الخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بنفس العبارة والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يحوز طلبه ولا العلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد ثم فسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها مشتملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة وبعضها مفسد وكذلك كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء ثم فسرها النبي عليه السلام

بالقول بالوزن كالنقش الى آخر الكلم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وبكذا قال في باب السلم ثم طلبنا آثار الشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب سبب وحولان الحول شرط وبكذا فيما لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان فيما خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا ولهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فلا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فيفيد كل واحد منهما اثره القطعي اي انه حق وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة واما بعد القيامة فيصير مكشوفا للكل انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان العلماء الراسخين في العلم يعلمون تاويله وبناء هذا الاختلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم لا التفتيش وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم ... الى آخر الكلم ... لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه ان كانت قمة ما انزال المتشابهات على مذهبكم ... ابتلاء الناس ... يشتغلون بالتحصيل ... لا يتفكروا في متشابهات القرآن ... فانها ... الا ... الانسان ... يكونون ... الاعلام ...

سه مولانا محمد الله رح ۱۲ — سه مولانا محمد عبد الحكيم رح ۱۲

وهو اما فهم الجاهل ترك التحصيل والتخمين فيبتلى به وهو العالم الاطلاع كل شيء فيبتلى بترك ثمرة التشابه على

نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها لقطع كل كلمة منها عن الآخر

في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب ليبتنى على الغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم

مراد الله تعالى منه لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ

ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير

الاحمدي فليطالع ثمة لما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال

اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به

ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة

واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا

فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه فهما من

الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني ويكون الاستعمال لها مجازا وعلى انه من خطاء العوام وحكمها

وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة قد يجتمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا

اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم

المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لا

لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء

بلا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر

قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد يحتم به القرينة

انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما

المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه انه اريد به غير ما وضع

له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد

في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له

المعاملة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه لم يصدق عليها انها وضع له من حيث انها وضع له

ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في

الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه

غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجودها استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونها

عاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في اطلاق بان يذكر اللفظ

ويراد به آله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم

افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري

يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت

العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كلام التعريف

في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او

المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما ولا نسلم ان الحقيقة اصل

او كون المجاز ما يصار اليه عند الضرورة وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة

لا يقال ان المتشابه واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام

الاستدلال فان الضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكان

الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها ولهذا قالوا ان البلغاء يتكلمون بالمجاز مع قدرتهم

على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لما

لم يعرف الا الحقيقة فان لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرف الى المجاز ثم لما جعلنا لفظ الصاع حيث ...

... لا بد ان يكون على ما يحل في الصاع حيث روى ابن عمر عن رسول الله عليه السلام ... الدرهم بالدرهمين ولا الصاع

بالصاعين عاما في كل ما يحل في الصاع مجازا ... اتفاقا ... الذين ... يجوز بيعه

في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عاما ... فالشافعي رح ... لفظ الطعام ... الطعام الحال في الصاع ... الحال في صاعا

لأن المجاز لا يكون إلا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل أي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر به إلا متساويا
سواء كان طعاما أو غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على
الشارح لم نجده في كتبه أما تقدير الطعام في الحديث فبناء على أن الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على أن المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فإنه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينفى عنه يقال للأب أب ولا يصح أن يقال إنه ليس بأب
بخلاف الجد فإنه يصح أن يقال إنه أب ويصح أن يقال إنه ليس بأب وكذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه إنه
أسد لا ينفى عنه بأن يقال إنه ليس بأسد بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال إنه أسد
وأن يقال إنه ليس بأسد ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام
أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لأنه مستعار والمستعار لا يزاحم الأصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لأنه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة
جميعا لأنه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه أن اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو أن يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا أنه حق ولا إثم فيه ولا كفارة والغموس أن يحلف على فعل ماض كاذبا عامدا
وفيه الإثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة أيضا والمنعقدة أن يحلف على فعل آت
فإن حنث فيه يجب الإثم والكفارة جميعا بالاتفاق لكن الأولى أن نذكر هذه المسئلة بالتفصيل فقال في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان
فكفارته الآية فالشافعي يقول بأن المراد بما عقدتم الأيمان معناه ما كسبت قلوبكم وهو يشمل كلا الأمرين الغموس والمنعقدة جميعا
والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الإثم والكفارة في كليهما
فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول إن معنى العزم مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الأيمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية
المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فإنه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

٥٩

فيهما مطلقة تنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس المنعقدة جميعا

هذا جواب عن التحرير في هذا المقام ويجيء في بحث المؤاخذة ايضا انشاء الله تعالى ويعود النكاح للوطي من
العقلاء يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء محمولا على الوطي دون العقد فيشمل
الوطي الحلال والحرام والوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي دون العقد انما
سمي العقد به مجازا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فاحتاج
الى حمل النكاح هنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا وحمل على حقيقة الاخرى
حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي و
المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان يقول لا تقتل الاسد ويريد
السبع والرجل الشجاع معا وكان الانسب بالنظر الى هذا الاحتمال مجازا [illegible] حيث يمكن الجمع
بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي وانما النزاع في استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا
بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ
اياهما بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمال
لفظ واحد فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم الوضع [illegible] الاستعمال [illegible] في ذلك
تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان
يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما
ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال ثم الاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابسين
احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز
بمنزلة الملك والعارية ولقائل ان يمنع استحالة كون الثوب ملبوسا لمن كان المرتهن ولكن يبقى عليه
بطريق الملك والعارية جميعا الا ان نقول انه ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

حتى يصير الراهن لكنه بطريق الملك لأن حق المرتهن كان مانعا فإذا زال عاد حق المالك أصلا
ويمكن أن يكون بطريق العارية فقط لأنه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيرهما ثم شرع المص في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا إن الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي إذا كان له معتق واحد يستحق
النصف تحقيقه أن لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فإذا أوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية لأنه لم
يترجح أحدهما لعدم الاشتراك إن لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لأن الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع
الحقيقة فإن كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لأن الوصية إنما تنفذ في الثلث وأقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا إلى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء إلا إذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق بالوصية ولا يحد بشرب غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف
على قوله إن الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من أنواعها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وإيجاب الحد فإن في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير أن يصل إلى حد السكر وتحريما لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب إذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فإن لم يكن نيا بل كان مطبوخا أو كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار أنه مشتق من مخامرة العقل ثم يعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية للأبناء عطف على ما سبق وتفريع ثالث أي إذا أوصى لأبناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الأبناء ولا يدخل فيهم أبناء الأبناء لأن لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل أبناء الأبناء أيضا لأن اللفظ يطلق عليهم أيضا ولهم عند الظاهر لا يراد
اللمس باليد في قوله تعالى أو لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك أن لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز
في الجماع فالشافعي رح يقول إن التيمم إنما يجوز لأن الله تعالى قال أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فإن الملامس
بالتيمم لا يحل الحدث فيكون مس النساء ناقضا للوضوء وإن كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لأهل الجنابة ويحل تيمم الجنب بهذه الآية

مولانا عبد الحليم رح ١٢

ان المجازة مناط وبالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
الا بالبسن مناقضا للنقوض حتى يكون الحد يجب فلنا عنه بل انما خلفت عن الجنابة فقصد الاشتباه التساوي
الحقيقة فيهما متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذه مبني على
ان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يجتمع الامران اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلاثة الاول
والمعنى المجازي في المثال الاخير مرادا فلم يثبت المعنى الاخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا
على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع في ما اعترض به على هذه القاعدة فقال في الاستيمان
على الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره انه لو استامن الحربي من الامام
قال ...
الانه ...
الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول بظاهره ابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم
وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي لاجل الاحتياط في حقن الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حقن الدم فيما اذا استامن
على آبائه وامهاته فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان الجد يرث بالتبعية بل يلحق
بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية والمذكور يليق بهذا الابناء الاولاد
وعلى الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فرعا للآباء والامهات
في اطلاق اللفظ لكنهم اصل في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى بنيها اذا اشترى المكاتب
آباءه لا الاجداد لانه بالتبعية لا لظاهر اللفظ فيدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه تحقيقا للاخوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا لمثله كل واحد بحاله وانما لم يسر الكتابة الى الجد في قول ابي
حنيفة عليه [illegible] فيما الكلام [illegible] الامهات [illegible] لاجل الاحتياط وانما يقع على الملك بالاجارة والدخول

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انا واحلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فانه حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحالف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا او وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تحتمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن دخل فيه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا له عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل ثم انتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في انه اي فعل المعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالفضلاء على انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت ولكان الحد يها ممتدا دون الآخر مثل امر ...

طالق يوم كذا فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق ونظائره النذر والنمر

قال بعد على قوم حسب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب يراد

به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معنى حقيقي

واليمين معنى مجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفوات القضاء للنذر والكفارة

لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يكون حسب غير سؤال ولكن المراد حسب به السنة لتقرير

بخلاف ما اذا كان حسبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد

على محمد بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني ان لم ينو شيئا او نوى اليمين

نفي اليمين او بلا النفي فيكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق

والايراد انما هو على جمعهما على مذهبنا فاجاب المصنف بانه انما لزم النذر واليمين معا في هذه الصورة

بصيغة يمين موجبة تحريمه ان قوله لله علي صيغة نذر وهو يثبت الموضوع له وكان صوم رجب

قبل النذر مباح الفعل والترك لكن بعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من ايجاب المباح

تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل

لنفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم

ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكن يرد عليه انه اذا كان

موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انما

المحتاج فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين المراد من اللفظ النذر ليس مرادا بل حاصل بالصيغة

ولكن لما كان اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وذلك يكون مجازا

في المعنى ان النذر يمين قوله لله علي صيغة نذر فلا جمعا في لفظ واحد ...

... مسئلة النذر توضيحا لما يريد فان من اشترى القريب يكون ذلك اعتاقا

صيغة موضوعة للملك ... يكون مرادا اعتاقا بعينه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق ...

متن تلك في ارحم محرم بينه عتق عليه الا فبين اشار في التحرير بمنافاة بحسب الظاهر ثم لما

فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال في طريق الاستعارة الاتصال

بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان

قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت

فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل

واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل

كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق

المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل ولعلاقة

الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون

صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او

علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واخاص مشهور

به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان

الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم

مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرءة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم

الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال الاتصال الصوري فان صورة المطر تتصل

بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمي كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون

متصلا به ثم بين ان كل من القسمين كما وجد في الحسيات والمجاورات كذلك وجد في الاحكام الشرعية فقال

وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين

من حيث كون الاول سببا للثاني ومسببا عنه او كون الاول داعية للثاني او معلولا له نظير الاتصال

الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب بمجاورة صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاوره كالملك

يتصل بالشراء والملك المتعة تتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنوي اي العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقية كبقية شرعت نظير الاتصال المعنوي الحسي

كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا

بغير عوض والاستعارة تجري بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري

ليبني عليه الفرق بين انواع السبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل

يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر لما كان علاقة التعليل اشرف من السببية

قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من كلا الجانبين

فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم محتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة

محتاجة الى الحكم من حيث انها شرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين الذي هو الاصل في الاستعارة

ان يكون المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك

او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتفرع الاستعارة العلة للحكم وبالعكس فان

علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع

عرفا فان اشترى نصف عبد باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء

لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت بكل منهما الآخر يصدق في الصورتين بانه ملحقة

الا جارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء

لكن القاضي لا يصدق في هذا الاخير لانه تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كهذا قالوا واعترض عليه بان

الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث

والشراء تخفيف سبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا

لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا

اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع

فيه لان التفرق والاجتماع وجدت ولو وجدت في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني

اتصال المسبب بالسبب الخ او بالسبب اي يكون علة اضيفت اليها الحكم وفي اصطلاح

بل يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تخلل بينه وبين الحكم
علة تضاف اليها كما سيأتي كالاتصال بين ملك المتعة وزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة يزول ملك الرقبة ويزول بواسطته
ملك المتعة فلا يحل له وطؤها الا بالنكاح فهذا الاتصال بين ملك المتعة وملك الرقبة بان يقول اشتريت الامة فثبت ملك الرقبة
ويثبت بواسطته ملك المتعة فيصح استعارة كل منهما للآخر بان يقول انت حرة ويريد به الطلاق او يقول انت
منك ويريد النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد به انت حرة وان يقول انت حرة ويريد بعتك لان السبب
محتاج الى المسبب من حيث المشروعية والمسبب لا يحتاج الى السبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل فيه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة
لا لحل الوطي بل هو يحصل فيه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجوز الاستعارة من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم
فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يدل على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح كذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة
التي كانت من جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح وحينئذ يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم لما فرغ عن بيان علاقات المجاز شرع في بيان انه في
اي موضع يترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير
الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذر اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم يكن للشجرة ثمرة يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان الحالف علق يمينه بعدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
الاكل لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي تكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممتنعا بسبب اليمين

ودار لا يكون بالقول لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلهما او لا يضع قدمه في دار فلان يشمل المهجورة لان وضع القدم في الدار حافياً من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس تركوه وارادوا به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور او مهجور شرعاً كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجور اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً ايضاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقاً تفريع له يعني ان وكل احد رجلاً بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط سواء كان المدعي محقاً او مبطلاً وهو حرام شرعاً لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقاً بالانكار والاقرار مجازاً من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافاً لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعاً قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز اي لا يكلم هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث لان الصفة اذا دخل على الذات يلزم هجران الصبي لاجل صباه وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الوعيد يعني الى آخر معناه الا ان يقول المتبحر في الباب هو القصد بهذه الثلاثة انما التزمنا ترك الذات لا القصد فلا تعتبر انما قيد هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبياً بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان هجر الصبي انما صار مقصوداً بالحلف ح وجواز الحلف لانه قد يكون فيهما يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل ان كان مهجوراً شرعاً واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي اولى عند ابي حنيفة رح خلافاً لهما يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة وهذا من ... بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفاً فالغالب الاستعمال من الحقيقة او غالباً في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فالحقيقة المستعملة ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة انها ... تناولها لكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل الخبز ومنها بان ... ان يحنث بالسويق ايضاً لكن لما كان هذا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثاني ان شرب من الفرات بطريق الكرع اي متعلقه كما هو عادة اهل البوادي لكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان شرب من غرفة او اناء اتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا شرب من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى هذا بناء على اصل آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني الخلافات المذكورة بين ابي حنيفة رح وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا لفظه بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد للخلف ان يتصور وجود الاصل لم يعارضه عارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي تكلم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يصح المجاز عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى حال الخلف على حاله بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعارضه عارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى لضرورة الترجيح ونظير الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق عبده عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح الكلام صحيح لعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس حكمه صحيحا استقامة العربية فقط كما انه علم ان الاتفاق انما قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او تخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه بحسب العربية صحيح لغة

بل هنا وان يكون مجازا بعبارة مستعملة في غير ما وضعت له ليس من المستحيل عقلا فقوله فتمسك قيل
ان يكون مجازا او نقل لتبس كذلك بخلاف قوله هذا ابني اذ يصح مع ترتيبه ونحاة استحالة عبارة عن ابل
ان المشار اليه اكبر من القائل منه او قال لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني فان هذا الكلام لغو اذ لا يمكن ان يجعل
صحيحا من حيث العربية والترجمة كان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج بل هو الى المعنى اللغوي
وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا في الابتداء ثم عتقه بالملك كانت انيابة في الحكم فكان
ان كان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز في هذا الكلام لان المعتق من الاب فمن سنا لا يمكن حتى حمل على المجاز الذي
هو العتق لا الحقيقة فينبغي ان لا يصح له ... لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه يعني بكل اسد ... قوله زيد اسد ... وليكن مجازا لكن المعنى الحقيقي خبر بحقيقة الكون
اسدا حتى يلزم المحال فصار ... فيكون ... اذا امكن تحقق الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان الحكم ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب ... وهي اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ... اذا كانت
المرأة معروفة النسب استحال ان يحكم ... وكانت اكبر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان يحكم
ابدا لتعذر المعنى الحقيقي ... المعنى المجازي فانه لو كان مجازا لكان ... انت طالق ... لان الطلاق
يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان يكون ... مؤبدا فلا يقع بينه وبينها نكاح لا طلاق فاذا
لم يمكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انه قال ... على ذلك يفرق بينهما
منها لا لان الحرمة ثبتت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما
في الجب والعنة فقوله واكبر سنا عطف على قوله معروفة النسب وقوله لاستحالة ... متعلق بقوله معروفة
النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب حتى يمتنع كونها مولودة له مثلا او ان تكون اكبر سنا منه حتى
تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها
ثم قيل ان قوله واكبر سنا منه عطف على قوله ... فتوهم ... وقيل الحكم في مجهول النسب
كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل التصديق ... الا ان ... المقدار

بالقبول ثم شرع المصرح لبعد ذلك في بيان ما تترك به الحقيقة وهي خمسة على ما قال

والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمها سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او ليسمى اشتكا ما عبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وتمسك الكرخي في انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لاجل مأخذ اللفظ ولانه بالعرف لا يسمى في العرف بائع السمك بائع اللحم ولفظ حادث في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين اذا حلف لا ياكل الفاكهة ... فهو موضوع للنقصان عن العنب والرطب والرمان ... ويكفي بهما في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص واما دخال الطرار في السارق وان كان فيه كمال من السارق فلان في ذلك الكمال والزيادة ليس بتغيير لمعنى الاصل بل هو من قبيل دلالة النص كاشتمال التأفيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه يغير المعنى المتعلق بضرب عنه بها الحنث بذلك كله

لانا نأمن عن الفور كهذا اذا لم نعرف انا اتاكم وذلك بحيث اتفقنا وبدلالة سياق النظم
سوق الكلام بقرينة لفظية تلحق به سواء كانت سابقة او متأخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا
حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا فان
هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجزه اي المخاطب عن الفعل الذي قدر فيكون الكلام توبيخا مجازا و
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة الامر والتخيير
بقوله فليكفر بقرينة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني يحمل
اللفظ مجازا لانه كان اللفظ يدل على العموم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة ان تخرج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام
تتناول في كل الخروج لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد نفي الخروج
المعين فحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لآخر تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فان حقيقته ان يعتق عبده اذا تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته لكن معنى التعنت الذي وجد
في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه كما في مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام بان لا يحتمل المحل للمعنى الحقيقي بان يلزم الكذب فيمن هو معصوم عنه فانه
يحمل على المجاز كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
الكثير يقع بلا قصد منا وقت غفلة الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي حكم الاعمال بالنيات
فان قيل الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية والآخر اي الحكم نوعان
نوع يكون كالثواب في الآخرة ونوع كالجواز في الدنيا لان الجامع بينهما ... فلا يحمل على الكل
اما عندهم فلا يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان العمل موقوف على النية الا ...
الاخروي على ما قال المشايخ الا في سائر العبادات المقصودة فالمعتبر فيها النية فاذا ثبت الشرع ... بالنية
لا بان النص ... مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فانه لا يرفع عين الخطأ والنسيان الموجودين

سه اي مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير باق في حقوق العباد البتة وكذا
فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلوة بالكلام خطأ فلا يصح اثبات الشارح رحمه الله بقاء الصلوة والصوم فيهما الا ان
بيان المواضع الخمسة على تقرير المصرح فيه كلام كما لا يخفى والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم حقيقة عندنا خلافا
للبعض حمله مبتدأ وتتمة لقوله بدلالة محل الكلام حتى يصار الى زعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
فقلنا نحن ان هذه الحرمة على الحقيقة لانها ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة
نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون صالحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تأكل الخبز وهو بين يديه
والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه فيقال لا تأكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما قرره
وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتمال جميع الافعال
فيجب التوقف وهو خلاف منشاءه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف
المعاني فقال ويتصل بهذا ذكرنا حروف المعاني اي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان والحروف النحوية العاملة
وغير العاملة فان في لما كانت بمعنى الظرف فتكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس
واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث اصحاب المختصرات
التي ونحوه في خاتمة الكتاب وافعله المصنف اتباعا للجمهور ولكن اطلاق الحروف على ما ذكرها ههنا تغليب لان
كلما الشرط والظرف واسماء ولما كانت حروف العطف اكثر وقوعا قدمها فقال الواو لمطلق العطف
من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في
المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه
بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا
معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشارح قوله عم ابدؤا بما بدأ الله قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله

ففهم النبي عم منه الترتيب وقوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه لم يرجع في سجدة ... جواب عن ال
ان النبي عم لعله فهم الترتيب من شيء غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني بانه معارض بفعله عم واصحابه واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر تقريره علينا انه
اذا قال هذا لامراته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تطلق عند ابي حنيفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا فلم يبق المحل للثاني والثالث وعندهما
للمقارنة فيقع الكل دفعة واحدة والمحل قابل لها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عنده
رح لان موجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان عدم الترتيب
عنده والمقارنة عندهما ليس من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لم
يمكن له ان يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها ملتحقة فيقع الاول فلم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلا بالشرط الواحد فاذا علقه جملة يقع جملة واحدة وقد مال
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه يوجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فيتوقف الاول
على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال آخر على مذهبهما
رح وهو ان يقال انما تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فهنا
الثلث رح اتفقوا على انه تقع الواحدة فهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطتا ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من
التكلم لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الطلاق عليها فلم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال لها انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو
فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واما زوج ... من رجل

بغیر اذن مولیہما وبغیر اذن الزوج ثم قال المولی ہذہ حرۃ وہذہ متصلا جواب سوال آخر علی ما ثنا رح ہو انہ

اذا زوج فضولی امتین لشخص من رجل آخر سواء کان بعقد او بعقدین بغیر اذن الزوج وبغیر اذن المولی کلیہما

فقال المولی ہذہ حرۃ وہذہ بکلام متصل فانہ یبطل نکاح الثانیۃ بالاتفاق بیننا فعلم ان الجواب الترتیب والاصح

نکاحہما فاجاب ان فی ہذا المثال یبطل نکاح الثانیۃ لان عتق الاولی یبطل محلیۃ الوقف فی حق الثانیۃ فیبطل

قبل التکلم بعتقہا یعنی ان التزیب ما ضر لم یجئ من الواو بل من الکلام لان نکاح الامتین کان موقوفا علی اجازۃ

المولی او اجازۃ الزوج جمیعا فاذا اعتق المولی الاولی ولا کانت الثانیۃ موقوفۃ والا ولی نافذۃ فلم یمکن ان

یتوقف نکاح الامۃ علی الحرۃ وہو غیر جائز کما ان نکاحہا علی الحرۃ غیر جائز فلم یبق للثانیۃ محل توقف الی ان یتکلم

بعتقہا وقیل ہذہ ہذا کلہ اذا قبل فضولی آخر من جانب الزوج لان الفضولی الواحد لا یتوسط فی النکاح

وقیل اذا تکلم الفضولی الواحد بکلامین بان قال زوجت فلانۃ من فلان وقبلت منہ یتوقف ویبطل وقیل لا حاجۃ

الی قولہ بغیر اذن الزوج لان حکم المسئلۃ لا یتوقف علیہ ولہذا لم یقیدہ شمس الائمۃ بہذا القید وان عتقہما المولی

بلفظ واحد بان قال اعتقتہما لا یبطل نکاح احد منہما لعدم تحقق الجمع بین الحرۃ والامۃ وان عتقہما بکلام

مفصول فلما جاز الزوج نکاحہما او احد منہما جاز نکاح المعتقۃ الاولی ویبطل نکاح الثانیۃ فلا تلحقہ الاجازۃ

ہذا اذا کان النکاحان فی عقد واحد فاما اذا کانا فی عقدین فان نکاح الامتین واحدا فالحکم کما ذکرنا

وان کانا اثنین فاعتقت الامتان علی التعاقب فالنکاحان موقوفان فلما اجاز الزوج جاز وان اجازہما

معا جاز نکاح المعتقۃ الاولی واذا زوج رجلا اختین فی عقدین بغیر اذن الزوج فبلغہ الخبر فقال اجزت

نکاح ہذہ وہذہ بطلا کما اذا اجازہما معا وان اجازہما متفرقا بطل نکاح الثانیۃ ہذا ایضا جواب

سوال مقدر یرد علینا وہو انہ اذا زوج رجل رجلا اختین معا فی عقدین فبلغ الزوج خبر النکاح فقال اجزتہما

الزوج بکلام موصول وقال اجزت نکاح ہذہ وہذہ یبطل النکاحان کانہ اجازہما معا فہذا یدل علی

ان الواو للمقارنۃ وان اجازہما الزوج بکلام مفصول یبطل نکاح الثانیۃ بلا شبہۃ وہذا استطراد للاول فاجاب ان فی

ہذہ الصورۃ انما بطل النکاحان کلاہما لا لان الواو للمقارنۃ بل لان صدر الکلام یتوقف علی آخرہ اذا کان فی آخرہ

ما یغیرہ کالشرط والاستثناء اذا تاخر فی الکلام یکون اول الکلام موقوفا علیہ لانہ لم یتمکن الا کانہ نکاح الاختین

بغير و لما اذ يلزم الجمع بين الاخيرين ليس بشئ بيع الاخيرة فاذا وقتنا ول الكلام على آخره فلابد ان

يفترقان فى الزمان قد تكون الواو للحال ای ابيان المجاز فى بعض مواضع كما ان هذا اللفظ كان

بيان الحقيقة كقوله للعبد ادّ الیّ الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر للحال

اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال كي يصير شرطا قيدا للعامل فيتبغى ان يتوقف العتق

على الاداء الالف ير د عليه ان الحال قوله وانت حر لا قوله ادّ الیّ الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا

على العتق لا العتق موقوفا على الاداء بيانه ان بين القلب اى كن حرا وانت مؤد للالف

مثل الحال المقدرة اى ادّ الیّ الفا حال كونك مقدرا الحرية فى حال الاداء فتكون الحرية موقوفة على

بان يحملها ...

والوصف ...

الحقيقة وانما اخر ما عن بيان الحال التى هى مجاز لينبه على ان الاصل فى الواو العطف والحمل على الحال

لا ان الاصل للعطف للمشاركة فى الحكم لم يوجد هنا انما هى محض الثبوت للوقوع فلا تجب المشاركة فى

الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا تفتقر

احدهما الى الاخرى او لعطف ليس الخبر وسياقة الكلام كذا فى قولها طلقني ولك الف فيصح

اذا طلقها لا يجب للزوج عليها عند ابى حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما قبله

وليس للحال حتى يكون شرطا لان الاصل فى الطلاق ان يكون بلا مال لانه اذا ذكر المال يصير خلعا

ويصير يمينا من جانبه وليس الغرض من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفائه فكان لغوا

تأمل وقالا انما للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو للحال كما انها

عنده بل للحال ففي معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني في حال ان لك الفا على فاذا

طلقت كان تقدير طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا

والفا الاصل للتعقيب لكون المعطوف موجودا بعد المعطوف عليه متصلا بلا مهلة فيترتب المعطوف على المعطوف عليه بان

لقيت ... ان ... لا ... فاصلها الا ... فلا تستعمل ... الا الترتيب ...

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو
حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كان
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام فى العلة لا يصح دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر فقد
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن اثره وهو الغوث تبقى الى مدة فيكون ما بقاء على البشارة لا
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا ما شرطه فخر الاسلام اصليا لا لمعنى التعقيب وذكر صاحب
التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية لكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الى الفا فانت حر اى ادّ الى الفا لانك حر فيتحقق فى الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى ما شاء فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا او يصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيكون جوابا
للامر فتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة واما اذا كانت مقدرة
فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال ائتنى اكرمتك او انت مكرم وتستعار بمعنى الواو فى قوله له علىّ درهم فدرهم حتى
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان والدرهم عين ولا يتصور
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون واجب

٩٥

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون يحتمى الجزاء فبانت زوجه بجانب قال الشافعي رح لما لم يستقم معنى التعاقب
تاكيد لما قبله كما قيل فهو دريهم فدليل دريهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم و
الحكم جميعا وعند ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف انما
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محل
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم
لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل ونزل الاول
اذا ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يلغو اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول نقدر المبتدأ بدلالة العطف الاخير وكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلق جميعا ونزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء تقدم الشرط او اخر لكن يقع عند وقوع الشرط على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فقط وبانت به ولا يقع الثاني والثالث
واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط وكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا ولهذا قيل في
قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان المجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

٩٩

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان الخير كناية
عن الحنث وذكرها بلفظ ثم لبعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح ان لفظ
ثم في هذا الحديث مستعار بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يحمل ثم في الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لفظ ثم يعني التعقيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم يعكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع يلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير
من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا ذلك انما المقصود ما بعده لا الخطأ في
الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان
جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف
في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان
تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار واما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يعرض
عن الواحدة الى الثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر لكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول لزم
العمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه
يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول ان يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول الاقرار اخبار و
يحتمل الاخبار تدارك الغلط فيحمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى

عن الفهم لجعلي الكناية وملازمة منهما فاستدركت بقولك لكن عمرو لم يجئ ولكن كانت مخففة فهي للعطف
ان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عاطفة مفرد على مفرد يشترط تقدم ما يفيد
النفي وان كان عاطف جملة على جملة تقع للنفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستأنف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا بان يرتبط النفي بالاثبات وذلك
انما يكون لكن متصلا بالكلام السابق لا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستأنفا مبتدأ لا معطوفا فان الكلام يشتمل الاتساق غير
فيما بين الاصوليين المتعرضين لما ذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح فجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل وما
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح نفى عقد النكاح من اصله ولم يبق له صحة لما قال
لكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
تعيينا تعين اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق فيصح اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه وارد المذكور بين قوله هذا آخر هذا الفصل لاحد مباحث ومنها ما اختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهب طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك بل ليست بها لان الشك ليس من
مقصود المتكلم بل تقصير التعبير للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولسان الشك معقول فقد وضع له لفظ الشك فهذا الكلام المشار لتحمل الخبر فاذا
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان مع له هذا احد وهذا الشيء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاب الحق
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن ثبوته سابقة على هذا الكلام كما جعل حيث انه مثلا كان
جهتين فاحتمل التخيير الى المتكلم من حيث كونه انشاء وذلك بان يتبع العتق في احدهما بعينه ان كان الى

على احتمال ان يكون بين الاخيرين مبهما بالخبر المجهول الصادق بهما حيث كونه خبرا وقبل البيان انشاء من جهة
من جهة اي كما ان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من جهة كانه اوجد العتق الآن في المبين
تنشر الصلاة الجميل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان فالقول انه
كان الى المقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق فتعين الحي للعتق اظهارا من جهة الخبر المجهول السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي اذ لا جبر في الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان و حينئذ فيحتاج فيه الى جهتيا اما في المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فانهما تخير
صح ولا يشترط اجتماعهما الان اذ موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التردد
فيهما بان يقول بعت هذا او بعت هذا بالف او بالفين آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالف او بالفين لتفاوت
المعقود عليه والمعقود به مجهول لا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شئ اي بانه يتعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قطعا الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستاجر يكون الخيار واقعا في اثنين او ثلثة من المبيع او الثمن ومن الاجرة والدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع اذ لا حاجة اليه فجهالته تفضي الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا له بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر
كذلك عند هما ان صح التخيير في النقدين يجب الاقل يعني لو ادخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا فانهما صح عند هما لكن بشرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما اولى من الآخر في النفع
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما مشتمل على نفع وضرر ويسر وعسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف
درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار لان النفع في اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر لفظها في مقابلة الكثير لان الاصل ابارة الذمة والمال في النكاح ليس باصل فلا يعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عند هما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح فالعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية المسمى

ولم [illegible]

اقول [illegible]

ان في كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من حج من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب واحد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احدها خلافا للمعتزلة وبعض العراقيين فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان اتى بالكل يقع عن الكل وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف موضوع اللغة والشرع فلا يعتبر لان العدول عن حقيقة كلام اهل الشرع في مجازه باطل وفي قوله القران ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك وعندنا بمعنى بل كما في الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين الساعين الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك رحمه الله يقول انها على حالها للتخيير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع يعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل هذه الجنايات الاربع بالاجزية الاربع لكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين بان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بالغلظة وخفتها بالخفة بما يليق من الحكم المطلق بالذي يعلو الجناية

بأخصها أو العكس وكان تقدير عبارة القرآن أن يقتلوا إذا قتلوا فقط أو يصلبوا إذا اجتمعت المحاربة
لقتل النفس مع أخذ المال أو تقطع أيديهم وأرجلهم إذا أخذوا المال فقط أو ينفوا من الأرض إذا أخافوا
الطريق فقط ويؤيد هذا البيان بعينه ما روي عن النبي عم أنه وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
أناس يريدون الإسلام فقطع أصحاب أبي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال
صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن فرد
الإخافة نفي من الأرض لكن حمل أبو حنيفة رح قوله من قتل وأخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت للإمام الخيار فإن شاء قطع ثم
قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب من غير قطع لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين وفسر المراد من
النفي بالحبس الدائم عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن وجه الأرض بالحبس حتى يتوبوا ثم شرع في
مثال آخر لمجازها على مذهب أبي حنيفة رح خاصة فقال كما إذا قال لعبده ولدابته هذا حر أو هذا إنه باطل
لأنه اسم لأحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لأن حقيقة كلمة أو أن تدخل بين شيئين لكون كل واحد منهما صالحا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم أو لك أحدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي
فبطل الكلام وقيل إن هذا إنما يتم أن لو كان التخيير للعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده يحتمل كذا
لكن على احتمال التعيين يعني قال أبو حنيفة رح إن الأمر كذلك في الحقيقة ونفس الأمر على ما قلتم لكنه
على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بأن يريد من العبدين في قوله لها
حر ولهذا يجبر القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما أجبر عليه والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار لأن كلام العاقل
البالغ يصحح حتى الإمكان بالحقيقة أو المجاز فيجعل ما وضع للحقيقة مجازا عما يحتمله وإن استحالت الحقيقة تحرزا
على الأصل المذكور في قوله للأكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما يحتمله عند استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم فيها جريا إليهم على أصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر
لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعني كما أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف
والمعطوف عليه كليهما فكذلك تكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول وأو تدل على الانفراد

تحل منهما عن الآخر فلا يكون جمعهما فوق ذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو واذا كانت في موضع النفي او جمع
الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا مجال لها الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة وهذا لم توهما في موضع النفي بالنظائر ان قوله حتى اذا كلم
تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الجمع يعني اذا كانت بمعنى الواو ينبغي ان يحنث
بتكلم احدهما ايهما كان لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا كلم احدهما انفسخ اليمين حنث ثم تكلم الآخر لم
يتعلق به حكم الحنث اذا لم تكن عين الجمع اذ لو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ تلك
اليمين لو عد لم يوجد العقود ثم ولو كانت عين الواو لصارت يمينين تجب الكفارة لكل واحد منهما على [illegible]
التفريع على العكس ينبغي ان تقول التي الى انه لو حنث احدهما حنث تفريع على عدم كونها عين الواو ولو كانت عين الواو لم يحنث الا
بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يكلم كليهما فلا يحنث بتكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم احدهما
كان [illegible] لو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو ولم تكن في هذا المقام بالواو لم يحنث مرتين وتجب الكفارة مرة واحدة ثم
وان كلمهما جميعا فكذلك سواء كلمهما بكلام واحد [illegible] او فلانا او فلانا فلا ان كلمهما مثال لوقوعها في موضع
الاباحة الا ان استثناء من الحظر اباحة والطلاق والتعريض في قوله فلان كليهما تفريع على كونها بمعنى الواو ولو
ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحل التكلم الا مع احدهما فاذا كلم احدهما انحلت
اليمين ثم اذا كلم الآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل لا تظهر ثمرة في نوع حال
الفقهاء والمحدثين فانه ان كلم بالواو تجب عليه مجالستهما لان كلمة او يباح له مجالستهما او تعيينه [illegible]
الجمع الواو تجب وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مع ذكر
مجاز آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان فان العطف لاختلاف الكلام يحتمل معنى الغاية يعني
الاصل في او ان يكون للعطف فان المستقيم للعطف ان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا
او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يستوي في العطف وبه يكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب فيه المدة
فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فقدم [illegible] مقامات العطف اختلاف الكلامين يكفي الجمع بين [illegible] امتناعا
ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونها مستعارة بمعنى الا ان او حتى للغاية [illegible]

كما ان احد الشيئين في او ينتفي بوجود الآخر والا ان تستثنا في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد بها فقط فتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان مناسبة تجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجي بمعنى العطف الصرف دون الا
ان فان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجي تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان جعل او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لبعد
التناسب النظم لا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب
فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعائك الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي انه
عليه السلام استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد قال كيف يفلح قوم خضبوا
وجه نبيهم بالدم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت وهي النهي
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فمعنى الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى يصح العطف عليه وانهم لم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا مما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق عن
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل الى في موضعها وتستعمل للعطف فيما يحتمل معنى الغاية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم استنت الفصال
حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا

١٠٥

جمع تكسير وهو التفصيل الذي لم يشترط فيه للإيراد هو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانها
ابعد عن الانفصال الذي يتوقع الاستئناف فيها وبذا يشعر ضرب المصنف كلمة مع من المغني ان كلمة بمعنى
لعلة فتكرره وهذه الكلمة في الاسماء وفي غيرها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تحمل ما يأتي يعني الى ان غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعده متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما الوصل الا ان كذلك الثاني كقوله خرج الناس حتى يجيء زيد
فان هذه جملة مبتدأة وخبر متعلقة بما قبلها السببية بمحل من الاعراب كما كان الاول واما الثاني فيحتمل
الصيد الاستعداد ان السلاح الآخر لا استئناف الاختيار كالسير يحتمل الاستعداد الى مدة مديدة والمغيرات ليصلح لا
لنيته بكذا مرور الانسان جملة يصلح ان يتعلق الخروج مبتدأ فما يكون على نوع خاص تعلمون حتى يصلح
لانتهاء الايمان وحيث الطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى كي
الى ان عدم الشرط لان حينئذ اولى بها فتكون حتى بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي لا يتحقق السببية ايضا فتكون حتى للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء لا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلاثة من المغني فقال على ما في مسائل الزيادات اي حكى في الفوائد الظهيرية الامثلة الثلاثة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية يعني الى ان تصيح فان ضربه الى ان يصلح فيكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء اليه يجاب الرحمة المحترث الخوف من اجل فان كف الضرب قبل الصياح
او لم يضرب اصلا حنث ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان لا يصلح لان
يحدث الاشتغال الذي يا تغديه لا يصلح انتهاء لانه احسان هو داع لزيادة الاتيان لا منهي فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث
فعل الخ طلبه الاختيارية للمتكلم ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم صحتها المجازاة فان
التغدي في الاشتغال فعل المتكلم لا الاتيان الى الاشتغال اي في حق معنى العادة انه الفعل لا يحسن ان الجزاء سببه للمجزول

لا للصيغة إعلام فتعين أن يجعل مستعارة للعطف فكأنه قيل أنا لم آتك فلم أتغد عندك يتغدى
حرفا إن لم يأتنا وأتاه ولم يتغد أو أتاه وتغدى متراخيا عن الإتيان يحنث لأن الأقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فإذا حنث يحنث الفاء للتعقيب الترتيب وقيل كونها بمعنى الواو أنسب لأن المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو أكثر لكنهم حكموا في أنه لا بد أن يكون قوله أتغدى بسقاط الأنيكون محنثا معطوفا
على آتك وقيل لا بأس به لأن ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الإعراب وما قيل إنه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتأمل ومنها أي من حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كأنه قال أولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو أصلها في اللغة والمعاني مجاز فيها ولذا تصحب الأثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لأنه لما
كان مدخول الباء وهو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة
بكر آخر قبل القبض إذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما إذا
أضاف العقد إلى الكر بأن قال اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم إذ العبد المشار إليه موجود فسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه أن يوجد
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز الاستبدال به إذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال إن أخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق أي على الخبر الواقع في نفس الأمر وذلك لأن الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى إن أخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم إلا إذا وقع قدوم
فلان فإن أخبر بالقدوم خبرا صادقا حنث المتكلم وإلا فلا بخلاف ما إذا قال إن أخبرتني أن فلانا قدم
فإنه يقع على الصدق والكذب جميعا لأن مقتضى الخبر هو الإطلاق ولا مقتضى للعدول عنه ولا يقال إن تعدية الإخبار
لا يكون إلا بالباء فيكون التقدير إن أخبرتني بأن فلانا قدم فكان كالأول لأنا نقول التقدير بالباء إلا للاستعانة
دون تأثير الآخر ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت طالق يشترط لكل خروج إذن لأن معناه إن خرجت من الدار خروجا
طالق الآخر خروجا ملصقا بإذني وهو نكرة موصوفة في الإثبات فتعم لعموم الصفة فيحرم ما سواه فيحنث بلا إذن ويكون الإيقاع

ولعله فيما لم يوجد قرينة تعين الغرض او كون الغاية فيها وغايته عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك كما
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرر الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فقد تصح حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان اذن لك فيكون مآله
ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج اولا ان المضارع مع ان تأويل المصدر والمصدر
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك كلام مختل المعنى
وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك وانما وجب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفادا من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون التقدير انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يرد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لا يعلم
فيه استعمال بل معناها ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئته
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق وما يكتب معترضا عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره
فجوابه ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع الا وقت تحقق علم الله تعالى وكونه بعلمه تعالى يحتمل المعنى ان
علم الله فلا مساغ فيه لاحتماله معنى السببية ووقوع الطلاق فيتأمل ومن قال ان التشكيك والتبعيض الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤوسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او فوقه حتى قريب الكل لكن
البعض المسح يكون اثباتا بالسنة وقال الكرخي لما صلح ما سمي بالباء فائدة فكان المعنى وامسحوا رؤوسكم ولا يجزئ
الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك لانه ليس التبعيض في الزيادة لان التبعيض مجاز ولغة لا يبعد ان يكون
حقيقة فيه لانه موجب الحكم من الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على الاصل ومنهما انما جاز التبعيض في مسح الرأس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء يراد بها البعض لان الاكثر الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل امسحوا برؤسكم فيكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل امسحوا ايديكم بالحائط فيشبه المحل بالوسائل فيراد بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فيقام مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض [illegible] ثم لم يتعين المقدار [illegible] الآخر وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون [illegible] [illegible] مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا [illegible] ثلث اصابع وكلها لان الكلام فيهما طويل انما ثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعطى له حكم [illegible] في الوجه واليد لا انه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي انه لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين [illegible] الزيادة [illegible] جائز وعلى للالزام فقوله علي الف درهم يكون دينا الا ان يتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء [illegible] الاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان [illegible] على [illegible] له علي الف درهم فكانه يعلوه ويركبه [illegible] فان وصل بها الوديعة بان قال له علي الف وديعة [illegible] يخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظه لا اداؤه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول بعتك هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام والالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض.

يحمل على المجازي مخرجه كما اذا قالت في الطلاق عند هما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم فيقسم الالف على الثلث عندهما كما كان في البيع الاجارة لان الطلاق اذا دخل عوض صار في معنى المعاوضات ولكن في الاصل ما فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها وكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط فان الله تعالى قال يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من غيره فان طلقها واحدة لا يجب شي لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط بحد اقالوا ومن للتبعيض فهذا اصل وباقي المعاني مجازية فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه لان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام ليستقيم العمل بهما فلذا يحل له ان يعتق من شاء منهم الى البعض حتى يبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين ما مر في من شئت ان المشية في هذه المسئلة منسوبة الى كلمة من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن هنا فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى انتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين فائدة ذلك اي تحرير محل الغاية فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغاية في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخل في المغيا او حتى بالقولنا موجودة قبل التكلم عن الايجاب المفروض للادراك من قوله بعت هذا البيت من هذا

سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيما الاخبار للشهود لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها
لانها تتناول الى الآباط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا والتمسك بغاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا القول بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له الا عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى الليل فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى
نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا هو الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في القصد
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونه مع وجوده معيارا لما قبله غير فاضل عنه وكونه
ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو تقع في
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء بلا خلاف لان الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو تقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد تقع في اول
النهار ولم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاختلاف الذي مر في الدهر
فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة تقع في الحال لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق الواقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي مصدرا او
في نحو دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط وكأنه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا قبله وهو

كما في حقيقة الشرط لو بيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان تزوجها ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في بالظرفية اورد عقيبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمنها قبل للتقديم
والبعد [illegible] ما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة تقع واحدة لانها [illegible] كالموطوءة [illegible]
التي [illegible] ما بعدها على ما اضيف اليه لا للثاني فيكون قبلها خبرا لما اضيف اليه [illegible] الكلام [illegible]
الحكم [illegible] يقع في الحال قبل [illegible] في الظرف تقع ثنتان في ذلك [illegible] قبل طلاق [illegible]
طلاق [illegible] على ما قال [illegible] بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان قيل [illegible] قبلها
الضمير [illegible] واحدة تكون القبلية او البعدية صفة لما بعدها اعني الكائنة بسبب التركيب النحوي [illegible] لما
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال ولا يمكن [illegible] اذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية او البعدية صفة لما قبلها فتقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يحتمل الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم قبله درهم [illegible]
وفي الصور الاخر [illegible] درهمان [illegible] ومنها عند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لانه قد يكون للقرب والقرب يقتضي [illegible] الامانة
دون الدين لانه يحتمل [illegible] اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا ومنها غير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع [illegible]
دخل في الظروف تغليبا فلو قال له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي هو مغاير للدانق فما استثنى منه شيء فيلزمه درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه
مستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى بخلاف غيرها فانها تستعمل لمعان اخر ولهذا
قلت ان فهي الاصل في حروف الشرط ولكن لابد فيها ابهام وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل الجزاء ولا تستعمل على امر كائن
لا محالة الا بالتاويل لانه محل الجزاء فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلقها
شارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها وان كانت مدخولا بها فلان امرءة
الفار ترث بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرءة تطلق البتة لانه تحقق الشرط ح واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت وللشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظرف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها والمثال المذكور بعدها يتعين على النشر
والنحو فالمثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتحمل والمثال الثاني شعر واذا
تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب واذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فيتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى
فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اي ذلك لم يسقط ذلك عن متى ح لزوم المجازاة بها في موضع آخر الابهام فكذا
ان لا يسقط ذلك عن اذا مع لزوم المجازاة بها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم ضمنا
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

١١٣

فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من الكلام يجب ان لم يطلقها انه يقع

في الحال كما في شرح الدليل وعليه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت وعندهما

عندنا تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع

في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا قال

اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ومولف الشطر ورد عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار

فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي يعني ان انتفاء الجزاء في

الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء

الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن

ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح

ام سقيم فان استقام اي السؤال عن حال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون

ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال ام لا كما في الطلاق وبعدم استقامته

الا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يجيء من كلام الشارحين على غير ترتيب اللف فقال

ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ويبطل لفظ كيف فان العتق ليس له حال

عند ابي حنيفة رح بكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او غير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت فيقع العتق في

الحال وفي الطلاق يقع الواحد ويبقى الفضل اي الزائد على الواحد والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج اي الاستقامة

فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة وعلى مال او غير مال فيقع نفس

الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول

كيف وهو فضل الوصف بمعنى كونه بائنا والقدر اي كونه ثلثا او ثنتين اذا وافق نية الزوج فان لم توافقها

يقع ما نوى واذا لم تختلف فلا بد من اعتبار النية فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي

فان شاءت الثنتين ونوى الثلث لا يقع عند بعض المشائخ لان الثلث ثنتان فانه لم يكن العدد محتملا لفظه

واحد اعتباري بها احتماله اللفظ عند وجود الدليل والمبيح هنا ملحوظ كيف وانما احتاج الى مرافقة نية الزوج مع فرض الاحوال هنا لان حال المشيئة مشتركة بين البينونة والعدد فاحتاج الى نية ليتعين احد محتمليه بها كما اذا كانت محلولها فانه لم يكن محلولها لا يقع الواحدة وتبين بها بلغو

قوله كيف شئت لعدم الفائدة والا لم يقبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق نحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما حرنا اندفع ما قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشئ الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والتوفيقية ترجح القول يلزم منه اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر كم اسم للعدد والواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يجعل بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكأنه قال ان شئت اتحد فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على مشيئة الزوج الا لا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان اقتصر على المجلس فكذا هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كلية فلا يتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يحملا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما ان الدالة على مجرد الشرط

ولا يناسب أن يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فإن كل واحد منهما حقيقة
وإنما شابهه من حيث معنى الشرط فلذلك كررت فيهما ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف
المعاني باعتبار أن الواو والياء والألف والنون كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط ولا يتناول الإناث المنفردات
لأن تناول الجمع المذكر للإناث إنما هو للتغليب والتغليب إنما يتحقق عند الاختلاط دون الإناث
المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الإناث عند الاختلاط أيضا لأن كل علامة مخصوصة في
حقيقتها فلو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله إن المسلمين
والمسلمات فإنما نزلت الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن يا رب نرى الذكر في القرآن
صريحا وما نقل الا فنزلت الآية في حقهن لا لأجل أنهن لم يدخلن في الجمع المذكر ولكنا نقول بأن
واتسع في القرآن ذكر بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة لأن الرجل لا يكون تبعا
للأنثى حتى يدخل في تغليب الأنثى حتى قال في السير الكبير إذا قال آمنوني على بني وله بنون و
بنات أن الأمان يتناول الفريقين لأن الجمع المذكر يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط
ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده لأن الجمع المؤنث لا يتناول الذكور
على سبيل التغليب ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن لأن الجمع المذكر
إنما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الأمثلة
على سبيل النشر المرتب لكان أولى وأخصر وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان
أو مجازا فيه تنبيه على أن الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكأنهما قسمان
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة إلى قيد يخرج النص والمفسر لأن ظهوره
من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد من المتكلم والقرائن كقوله أنت حر وأنت طالق
فإنهما مثالان للصريح من الحقيقة فإنهما حقيقتان شرعيتان في إزالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل أن يجعلا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لأنهما

مجازان لغويان في هذا المعنى حقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم

الكلام قيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ

فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يكن يقصده وكذا

قوله لعبث وتهزيت اما الكناية فما استتر المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه

على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال لا حاجة الى اخراج الخفي

والمشكل لان خفاءهما بحسب نوع آخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية لعوارض اخر

لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال

ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير

المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها

المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية

لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله صلعم على من دق بابه فقال من انت فقال

انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية

الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي

بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو نية او لم يكن شيء

قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها

مجازا حتى كانت بوائن جواب لسؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد

والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها

معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان

تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه فمعنى البائن

واضح لكن العلم بان اي شيء بائن أمن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى نوعا

بائنا ينتفي زال الابهام فكان عاملا بموجبه لذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي اعترض عليه
بان الكناية ما كان معناه المراد مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن ما كان
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد مستتر وهو انها بائن من الزوج فكانت كنايات حقيقة
ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان ودون الاصول فان الكناية عندهم ان
يذكر اللفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى الملزوم كما في
طويل النجاد ويراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو
طول القامة وههنا كذلك فان البائن محمول على معناه لكن ينتقل منه الى ملزومه وهو
الطلاق لصفة البينونة عند النية وهو ايضا الانجاء من خشية نعم الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ
الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق
فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ
عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فانكانت مدخولا بها يثبت الطلاق
اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي
فيقع الطلاق ويجب العدة وانكانت غير مدخول بها فمع انه لا عدة عليها اصلا فيجب
ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب
واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في
الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة
ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

بل يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كونی طالقا ثم استبری رحمک وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبری رحمک مستعارا من قوله كونی طالقا على نحو كل ما مر فی اعتدی واما انتِ واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انتِ واحدة عندی وعند قومکِ وعندی فی الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انتِ طالق طلقة واحدة فاذا نوی يقع الطلاق الرجعی لهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قطعا لان معناها منفرد عن الزوج ومكی وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انتِ طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فيحتاج الی النية فان نوی يقع الرجعية عندنا ولا يقع عند الشافعی رح ولكن الاصح ان لا اعتبار بالاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلی كل حال يحتاج الی النية اما فی الوقف والنصب فظاهر لانه يصح معنی الطلاق بالنية واما فی الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انتِ ذات طلقة واحدة ثم حذفنا المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الاصل فی الكلام الصريح وفی الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الی النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات وهی الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر علی نفسه بانی جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال لآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان الكاف للتشبيه توجب العموم فی جميع صفاته فيبطل كونه كناية ثم شرع المصنف رح فی التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم لتسامح لانه فعل المجتهد ما الذی هو من اقسام الكتاب فهو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الی المؤثر وبالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق

دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيتغير المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله وليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وانما يكون محتاجا اليه لانه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى الانسان انسانا بالقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينيه من غير التفات وقصده الاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن شامل للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتهما وكسوتهما على الاب اذا كانتا منكوحتين فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انهما مرضعة لولده كما يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن فعلى كل تقدير سيق لايجاب النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص فعرف به ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مالوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في النفقة
ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي مع ما يتلوه
في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي
الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء
انهن ناقصات عقل و دين قيل وما نقصان عقلنا و ديننا قال عم اليس شهادة النساء
مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر
دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث و
ان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما
ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة
المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء
ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلي عليه لانه حي والحي لا يصلي عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى
عليه سبعين صلوة وهذا كله على رأي الشافعي واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى
المولود له وطي الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي
ان يقول واما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام
حيث يذكر تارة الاستدلال او الوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة
وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم والتغيير فيه يجعل بمنزلة المقصود وعلى كل تقدير حسب ما يجعل المعنى النص
العبارة والاشارة وليس المراد بمعناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف قوله لغة

١٢١

تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا القياس وهي لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل
اللسان التي كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن
التافيف يوقف به على حرمة الضرب ومن الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول
كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود والنسخ يعني ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم
الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه وهو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها
القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة
النص كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو يدل في حال الاولى ان
تجب على العامد وهو على حالة وهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد لكن النص
انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه
ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي اي هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولو قيل لو كان
كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص قلنا نقول تلك جزاء المحل وانما جزاء الفعل هو الكفارة
في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس الجلي لان الدلالة قطعية والقياس ظني لا يصلح لاثبات الحدود
والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان
بعلة منصوصة فيساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود
بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان
ماعزاً انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضا و اثبات حد قطع الطريق على من كان في زمنهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرأة وليست عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من تكون محل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل و اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والجماع تجب الكفارة فيه والشارح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رحمه الله مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان لا يختفي القياس مثل هذا كثير لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا اللفظ ولكن العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا التعميم واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول لا الاقتضاء مصدرا على معناه ويكون المعنى واما المقتضي فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضي امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضي مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضي بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضي لا للحكم الثابت به فيجانسه قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضي لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لا يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان في ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي ثبت في ضمن
لغيره مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضى لان النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على الحكم
فيكون محتاجا اليه فان في ذلك امر دليلا لقبول الشرط التقدم فيكون حمل قوله فما لم يحمل النص على قوله اما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا الا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره
بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضي عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي
حر فاذا قدر المقتضي بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف
المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل
ويقال واسأل اهل القرية تحول السؤال عن القرية الى الاهل مع تغير اعراب القرية من النصب الى الجر
ولكن ينتقض القاعدة بان في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا لان
قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وفي قوله اعتق عبدك
عني بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام
ح مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ امرا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك امرا باعتاق عبد المأمور
ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وامثاله وقيل ان المقتضى
كلاهما سيان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف
في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن
الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير يقتضي الملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير مراده
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضي الملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة
لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي وقيل المراد به قوله اعتق عبدك
عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق
فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه

خيار الرؤية والعيب والشرط بل تشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا القول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغنى هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على انه لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات
لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بها جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فعلم ان المقصود هو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل من انه مثال لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما يثبت من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

فی نیة التخصیص لانه ملفوظ ولکن ایراد هذا المثال علی قول من شرط فی المقتضی ان یکون
شرعیا مشکل لانه عقلی والاولی ان یقال ان المقتضی ما یکون شرعیا او عقلیا والمحذوف
ما یکون لغویا وکذا اذا قال انت طالق او طلقتک ونوی ثلثا لا یصح تفریع آخر علی عدم
کون المقتضی عاما وذلک لان قوله انت طالق او طلقتک خبر وهو لا یصح الا ان یسبق علیه الطلاق
من جانب الزوج لیکون هذا الخبر عنه ولم یسبق الطلاق منه فی الواقع فلضرورة تصحیح الکلام و
صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلک هذا الاخبار منه فکانه قال فی الاول انت طالق
لانی طلقتک قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة فی ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذی
هو وصف المرءة لا التطلیق الذی هو فعل الزوج فلا یکون هذا الا اقتضاء فلا یصح فیه نیة الثلث
والاثنین واما قوله طلقتک فهو وان کان دالا علی التطلیق الذی هو فعل المتکلم لکنه دال
علی مصدر ماض لا علی مصدر حادث فی الحال فالمصدر الحادث لا یثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فیه نیة الثنتین والثلث وقال الشافعی رح یقع ما نوی من الثلث والاثنین لانه دال
علی الطلاق فیحتمل نیته بخلاف قوله طلقی نفسک وانت بائن علی اختلاف التخریج
یعنی تخریج طلقی نفسک فی صحة الثلث علحدة وتخریج انت بائن فیها علحدة اما تخریج
طلقی نفسک فلانه امر دال علی المصدر لغة وهو لفظ فرد یقع علی الواحد ویحتمل الثلث عند النیة
فهو لیس بمقتضی حتی لم یجر فیه العموم واما تخریج انت بائن فلان البینونة نوعان غلیظة وخفیفة
فاذا نوی الغلیظة وهو الثلث فقد نوی احد محتملیه فیصح ولا یکون هذا من العموم فی شیء
ولا یتصور مثل هذا فی طلقی نفسک لان الطلاق انما یشتمل علی الافراد من الواحد والاثنین
والثلثة لا علی نوعی الغلیظة والخفیفة عرفا وقیل معنی قوله علی اختلاف التخریج ان تخریجنا
علحدة وتخریج الشافعی رح علحدة فتخریجنا ما بینا وتخریج الشافعی رح هو ان کل ذلک مقتضی
ویجری فیه العموم فتصح فیه نیة الثلث ثم لما کانت متمسکات ابی حنیفة رح منحصرة فی الاربع
اعنی العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء کان من سواه من العلماء یتمسکون بوجوه آخر ایضا

سوی ہذا اور المصنف فصلا لبعد ذلک لتحقیقها وبیان فسادها فقال فصل التنصیص
علی الشیٔ باسمہ العلم یدل علی الخصوص عند البعض ہذا وجہ اول من الوجوہ الفاسدۃ ای الحکم
علی العلم یدل علی نفیہ عن غیرہ عند البعض والمراد بالعلم ہہنا ہو اللفظ الدال علی الذات
دون الصفۃ سواء کان علما او اسم جنس والبعض ہو بعض الاشعریۃ والحنابلۃ ویسمی ہذا مفہوم
اللقب عندہم والاصل فیہ ان ما یفہم من اللفظ اما ان یفہم من صریح اللفظ وہو المنطوق
اولا وہو المفہوم والمفہوم نوعان مفہوم موافقۃ وہو ان یفہم من اللفظ حال المسکوت عنہ علی وفق
المنطوق ومفہوم مخالفۃ وہو ان یفہم منہ حالہ خلاف ما فہم من المنطوق وہو ان فہم من اسم
العلم سمی مفہوم اللقب وان فہم من الشرط او الوصف سمی مفہوم الشرط او الوصف
علی ما سیاتی لکنہم اشترطوا ان لا تظہر اولویۃ المسکوت عنہ او مساواتہ للمنطوق ولا یخرج
مخرج العادۃ ولا یکون لسوال او حادثۃ ولا للکشف او مدح او ذم ولا لتفید فائدۃ اخری
فح یتعین النفی عما عداہ کقولہ عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثانی المنی و
کان معناہ الغسل المنفی فہم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاکسال لعدم الماء وہو
اخراج الذکر قبل الانزال وہم کانوا اہل اللسان فلو لم یدل علی النفی عما عداہ لما فہموا ذلک وعندنا
لا یدل علیہ ای علی النفی عما عداہ والا یلزم الکفر والکذب فی قولہ محمد رسول اللہ لانہ یلزم
ان لا یکون غیر محمد عم رسولا وذلک کفر وکذب سواء کان مقرونا بالعدد او لم یکن فیہ
رد علی من فرق بینہما وقال انہ ان کان مقرونا بالعدد نحو قولہ عم خمس من الفواسق یقتلن
فی الحل والحرام الحدائۃ والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب فح یدل علی النفی عما عداہ
البتۃ والا لبطل فائدۃ العدد وعندنا وجہ التخصیص زیادۃ اہتمامہ والاعتناء بشانہ ونحو
ذلک ولکن افتی المتاخرون بانہ فی الروایات یدل علی النفی عما عداہ ومن المخاطبات ایضا اتفاقا
حسبنا الہدایۃ ان قولہ فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارۃ الی التنجیس مع فرض الوقوع و
ہذا فی کتابہ کثیر وما یوہم کلامہ من النفی عما عداہ فی بعض الاستدلالات فمحمل علی التاویل وبالاقتصار علی المنصوص

لم يتبينا او تكييف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على السكوت عنه اصلا تكليف تعريف الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاء في زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عمن استدل لنفيهم الانصار فقال والاستدلال اي من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ان الحديث فدل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب

قال عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يرد غسل الحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه يتغيب عن بصره ويقل علمه لتشعره بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط كان وهذا ايضا وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو تضمن مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن و معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي جاريات اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن بالم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال للمرأة انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فقوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب فيه انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه ويصح تعدية هذا الحكم العدمي الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى لطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل بمحل الصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدر فكانه قال ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما تتأدى بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء على ما عرف

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بحبر والذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عن وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث
نقول هذا الفرق ساقط لان اثبات المال انما تقصد في حقوق العباد اما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد حكما فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم
يقل انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه فهو غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد
انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لوروده قوله
انت طالق وانت حر فلا باس لو وقع في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين المنعقدة لا
الا لتكفيت يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب ويصح ابطاله بتنجيز الثلث
لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يضاف الى غيره هذا هو تقرير الخلاف
بيننا وبينه والا فلا خفاء ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
والحكم جميعا لا انما هو من قبيل الاسقاطات تقبل التعليق بكمالها بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثبات فلا يقبل التعليق لانه يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا على الحكم فقط دون
السبب تقليلا لاثر الشرط حتى الامكان ثم لتقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر هو ان الشافعي
رح يقول ان الكلام مع الخبر بالشرط قيد لكنه قال انت طالق في يوم الجمعة فقيد الطلاق فقيد

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط ساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل الفقه ولم يذكر المص رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها انيكون بمعنى الشرط كقوله تع من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما ورد اولى والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة بعينه فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما انكانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاولين بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة اكانت مؤمنة ويفهم منه انها ان لم تكن مؤمنة لا يجزئ في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كليهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص علم انه شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكهما في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

والحكم كما عملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان ينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق اطعام

عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله الطعام في اليمين لم يثبت في القتل

لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم

من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده لا نفيه عند نفيه فاذا لم يوجب

في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب

النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا

ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا

في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير

قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي

الحادثتين بالطريق الاولى والحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان

يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام

فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات

مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب بهما ان تقيد

قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت

تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة

له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله

عم للاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين

ثم يرد علينا الحكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي

قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل

المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع

او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النص في السبب لا مزاحمة في الاسباب

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب والشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير للنفيه في نفي الحكم لان الحكم النفي نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة ايضا ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر شيء منها فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض شيئا منها ونحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيها ما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين يعني انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم لقم

١٣٣

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم
العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول ورد في حادثة الدين والثاني في باب
الرجعة في الطلاق فاجاب بان قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة
الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة الثالثة
الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة
لان هذه الثلثة كلها غير السائمة ثم عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نباء الفاسق
اوجب فسخ الاطلاق يعني بهذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في
باب التثبت في نباء الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء
فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم نشترط العدالة في المخبر وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه
مالك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك فيه
لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى
بالواو فيقتضي للتسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم
لا زكوة في مال الصبي اعتبروا بالجملة الناقصة اي قاس القائلون الجملة الكاملة المعطوفة
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب
طالق وهند فانهما تشتركان في الخبر لا محالة فاجاب بقوله قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هندا كان محتاجا
الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا ترتفع بها الشركة الا فيما تفتقر اليه
كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها

ناقصة لتعليقها فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعي الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره ولم يستقل بنفسه عطف على قوله لم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي تخصيص العام في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قطعا وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما التغدي وحيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

١٣٥

المدح مسامحة فقيل الزمخشري قطع النشر عما ورد بحثه صالح لكل محبم سواء كان بالزنا او لغيره وكذا الكل سجود اعم من ان يكون للسهو او لغيره وكذا الكل الف من جنس المال او من غيره وكذا الكل ضد ابد عوا وغيره قيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راي الشافعي رح لا الشائع عليه فتامل قيل الكلام المذكور للمدح او الذم الاعموم له اذ كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من هو في ذلك الزمان فقط والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم الشافعي يحتج بان يتمسك بعموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء اذ الكلام وارد في قوم مخصوصين كنزوا الذهب والفضة ويكون الطلاق صفة للتذكر اعني الذين على سبيل التغليب كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا قوبل الجمع بالجمع حكم بحقيقة الجماعة في حق كل واحد اي بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني فقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من اموالهم من الصدقة وعندنا مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في التفسير وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

لیقتضی النہی عن ضدہ والنہی عن الشیٔ یکون امراً بضدہ فیدل الامر علی تحریم ضدہ والنہی علی وجوب
ضدہ فاذا کان لہ ضد واحد فبہا وان کانت لہ اضداد کثیرۃ ففی الامر یحرم جمیع اضدادہ
وفی النہی یکفی لہ الاتیان بواحد من الاضداد غیر معین وہذا ہو مختار الجصاص عندنا الامر
بالشیٔ یقتضی کراہۃ ضدہ والنہی عن الشیٔ یقتضی ان یکون ضدہ فی معنی سنۃ واجبۃ وذلک
لان الشیٔ فی نفسہ لا یدل علی ضدہ وانما یلزم الحکم فی الضد ضرورۃ الامتثال فنکتفی بالدرجۃ
الادنی فی ذلک وہی الکراہۃ فی الاول لانہا دون التحریم والسنۃ الواجبۃ فی الثانی لانہا دون
الفرض ولیس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غیر المنطوق منطوقا لتصحیح المنطوق
بل اثبات امر لازم فقط وہذا اذا لم یلزم من الاشتغال بالضد تفویت المامور بہ فان
لزم منہ ذلک یکون حراما بالاتفاق وہذا معنی ما قال وفائدۃ ہذا الاصل ان التحریم اذا لم
یکن مقصودا بالامر لم یعتبر الا من حیث یفوت الامر فاذا لم یفوتہ کان مکروہا کالامر بالقیام
یعنی الی الرکعۃ الثانیۃ بعد فراغ الاولی والثالثۃ بعد فراغ التشہد لیس بنہی عن القعود قصداً
حتی اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوتہ بنفس القعود ولکنہ یکرہ لان نفس القعود وہو قعود
مقدار التسبیحۃ لا یفوت القیام فیکرہ وان مکث کثیرا بحیث ذہب وان القیام
یفسد الصلوۃ ومن ہہنا ظہر ان الاشتغال بالضد فی الوقت الموسع
للصلوۃ لا یحرم وفی الوقت المضیق لہا یحرم وان کان ذلک الضد فی نفسہ
عبادۃ مقصودۃ او امرا مباحا ولہذا قلنا ان المحرم لما نہی عن لبس المخیط کان من
السنۃ لبس الازار والرداء تفریع علی اصل ان النہی یقتضی ان یکون ضدہ فی
معنی سنۃ واجبۃ وذلک لانہ لما نہی المحرم عن لبس المخیط ولا بد ان یلبس شیئا
یستر بہ العورۃ وادنی ما تکون بہ الکفایۃ ہو الازار والرداء لزم ان لا یترکہما لما مر
السنۃ الموکدۃ والا فالسنۃ الاصطلاحیۃ ہو ما کان مرویا عن الرسول علیہ السلام قولا وفعلا
لا ما یثبت بالعقل وقال ابو یوسف عطف علی جملۃ قلنا وتفریع علی اصل ان الامر یقتضی کراہۃ ضدہ

على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح حاصله ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون
عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقال الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فانعدم
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض والامر بشيء نهي عن ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من نيته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها اورد بعدها بحث بما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال فصل المشروعات على نوعين عزيمة يعني الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما
هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكون جاحدها كافرا اولا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو اما ان يكون تاركه مستحقا للعقاب اولا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة اولا فالاول
هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار تركه وكذا المكروه في الواجب والمباح
في النفل وهي اي الفرض المشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل
لا شبهة فيه كاعداد الركعات والصلوات وكيفيتها كلها سمي به لكونه مقدرا لا يحتمل الزيادة والنقصان
او مقطوعا لا يحتمل الشبهة وللاتصال انه ثابت كالمعاملات والنوافل المتأخرين

كذلك لان كلمتها عبارة عن عزيمة معهودة لم يتبينا ولهما قوطا كالايمان والاركان

الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب

قيل بهما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص

من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه

كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية

اعطاؤها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم

والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك

لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل

فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما

ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على

اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق

تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاونون

بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا

للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متأولا فلا

فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف

او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والتشهي بل هما

توارثته العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها

ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من

غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف

الا انه اكتفى عنها بالحكم لكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى

والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

لقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها ينصرف الى سنة
النبي عم اذ المطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا يتنصف وهو السنة اراد بها سنة النبي
عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل ونحن نقول اذا اريدت سنة غير النبي عم لقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي
تعم غيرها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هذه كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا
اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار التحريض
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هذه
كلها لم تصدر منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاتب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاتب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدرى
حال الذم والعتاب في الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكره الفقهاء بانه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال الابتداء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانته ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان لها عرضة ان تصير عبادة بعد التمام لم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى لان الاتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في التبرع الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست مشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار اطلاق اسم الرخصة فقال

وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشرع كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق في الصور في القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتها مجازا يعني ان اطلاق الرخصة عليها مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم يكن مع جودة في شيء من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز لاشتباه من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في الفنسوع مع قيام المحرم قيام
حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط العزيمة اي الكف
عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه الايجاد ونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك هو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب مع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف من السلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجناية على الاحرام اي كجناية المكره على الاحرام
يباح له اذا اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق والعزم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه

قوله وترك الخالف فى الذكر لكان اولى بالقصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال

الغير اى كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه لفوت بالموت

حاجلا وحق المالك يجبر بالضمان بعده مع ان الحرمة والحرمة كلاهما موجودان وحكمه

اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة الاكراه

كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف فى صورة الخوف

او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة الكفر يجوز له على ما حررت

والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم متراخ عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان

السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم متراخ عنه كان غيل حق كالمسافر

اى كالافطار للمسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء

الصوم متراخ عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال

سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعى

رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام فى السفر قلنا كان

ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد فى الرخصة فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من حيث قوله

سببه فهو دليل على ان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هى لليسر والعسر كما يكون فى الافطار

وهو النظر كذلك يكون فى الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت

طابت فيما طلبنك بالعبادة ثم لعبد فذلك يعسر عليه الصوم فى الاقامة اذا سائر الناس مفطرون

وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ

بالعزيمة اولى يعنى ان عندنا العزيمة اولى فى كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى

بالاتفاق كما اذا كان بصدد الجهاد ومشاغل اخر فان صام ومات ثمة مات آثما ان لم يتوجه على المجاز فيما وضع

عنا من الاصر والاغلال اى سقط عنا المشروع فى حقنا ما كان فى الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

١٤٣

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل في العنق الا انهما جميعا كناية عن الاحكام
الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة
وقرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم
وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون
الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيء الا للحرق بالنار النازلة من السماء ومجازاة
السيئة بالعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن
القصاص وعدم مخالطة الحائض في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت
وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثيرة فرفع كل هذا عنا تخفيفا وتكريما فسمي
ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوقبنا
وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا والنوع الرابع ما سقط
عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق
في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان اقرب الى الحقيقة فيكون شبيها
بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر فانه سماه رخصة والا فان القول بسقوط اكمال الصلوة في السفر كيف
يليق بشان اصحابه لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بالعزيمة عندنا
رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاداء هو الاكمال ونقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد من
العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن
تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة
ان يختلج في صدورهم ان عليهم جناحا في القصر فعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا انه شرط عليه القصر

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق زمن الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا لقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ به كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليه فقد كان
طاهرا وحل فوق الخف فقد زال بالمسح فما شرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس
وهذا على رواية الاصوليين اما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان ما يتعلق بها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر والنهي
باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا وقتا وصفيقا وكون النهي عن الامور الحسية او الشرعية وقبيحا لعينه او
لغيره ونحو ذلك تطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام فانها تطلب
من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب تضاف اليها اعلم شرعية تنسب الاحكام اليها بحيث اظهار فان كان المؤثر
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من خلق وحدث العالم الوقت واكل المال اياتهم منعسا والراس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء

المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعد هذا في بيان المسببات على طريق اللف والنشر

المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم

اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير

فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان

الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وفي هذا الوقت لا يجب عينا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا

ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق

بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهود رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج

الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب وجوب صدقة

الفطر وفي ذلك ... فانه يتعدد بتعدد الرؤس ... فانه يمونه ويلي عليه بخلاف الزوجة والابن

الكبير فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد

والوقت شرط وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا احدث الخارج من الارض

تحقيقا يجب العشر ... والخراج هذا ناظر الى قوله

تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج ...

بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة

الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما عرفت والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما

تعلق بقاء العالم الى يوم القيامة ... لا يتحقق الا بالتناسل ... شرعت ...

... البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات ...

... اليوم ...

الى ... اسباب العبادات والمعاملات ... والعقوبات ... والكفارات ...

قتل وزنا وسرقة و... الحظر والاباحة فالعقوبات ... الكفارة ... القصاص ...

حد الزنا وهو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث القصد رمي
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك للمالك ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف السبب
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه الحكم العام فبايّ شيء يعرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه انما هو ان يكون سببا له وحادثا به كما يقال كسب
فلان فلا يرد علينا انه ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس
الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت
والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال باب اقسام السنة السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة لكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو القول فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر قسمها التي سبقت في
الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة على ما في الكتاب
ليعلم ان التقسيم لم يوجد في الكتاب وذلك لان اقسام الاربعة وتحت كل قسم اقسام متعددة وهي اعلى طرق
اصول الفقه للاصول التي ذكرها وان يشترك في بعض الاقسام والقواعد القسم الاول كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي كيفية وصول هذا الحديث منه عم لطريق التواتر وغيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي

١٤٧

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم
يشترط فيه تعيين عدد كما قيل إنها سبعة وقيل أربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم
الضروري بصحته فهو من أمارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه
ليستوي فيه جميع الأزمنة من لدن النبي [illegible] إلى هذا الناقل فالأول يكون [illegible]
والآخر [illegible] بأن كل ناقل [illegible] لكن في الأول [illegible]
في الأوسط والآخر ولو لم يكن في الأوسط والآخر كذلك كان متواترا كنقل القرآن والصلوات
مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لأن وجود السنة المتواترة [illegible] قيل لم يوجد [illegible]
وقيل إنها الأعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من أنكر وإنه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا [illegible] لأنه يوجب علم طمأنينة [illegible] بالعقد ولا يقين [illegible] يوجب علما
استدلاليا [illegible] وذلك لأنه [illegible]
الشك في إثباته ويحتاج [illegible] حيث عدم تواتره في القرن
الأول [illegible] في القرن الأول [illegible]
تواطؤهم على الكذب [illegible] التابعين [illegible]
[illegible]

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر اى يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عليهم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باى قدر كان لان كلها سواء في انه لا يخرجه عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاولاد عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تنعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة فيه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الآحاد حجة لما

لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام فيتمسك بالاصل
الا عن علم بالنص صح قوله لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم ولثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور اي لا تتبع ما ليس
لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم يبلغ رتبة حد التواتر
والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه انه اما معروف او مجهول المعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة
والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه قوله والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل ثم عبادلة المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير بدل ابن مسعود وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح فقال القياس مقدم على خبر الواحد الا ترى ان ابا هريرة
لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول
ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط
وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة وهي ان لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
للقياس لقلة فقاهته فتحيرا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مست ضيهما فيحمل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصار وطوله يدرك صدر او آخر
رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فللضرورة يترك الحديث
ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام
مثاله حديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار
فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم او يومين فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فنقصان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا انه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك و
الشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا قال بعض الشارحين وهذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل
خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه وحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه جماعة من الصحابة الكبار كانس
وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

۱۵۱

السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلهذا القبيل واما المختلف فيه فاوردوا

في مثاله ما روى ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها

فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت

فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل

بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود

سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي

بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يجب

بمقابلته عوض كما اذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلى هذا عمل ههنا بالرأي والقياس

وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن

رووا عنه فصار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت كالدخول في تأكيد المهر

المسمى ان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت

فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلعم

يقول لها النفقة والسكنى وقال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر

ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي

الاحتباس وقيل بين السنة هو حديثه او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب

السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر

حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن يجوز العمل به اذا وافق القياس فائدة اضافة الحكم

الى الحديث دون القياس الى تحسين الخصم فيما يمكن فيه القياس من هذا الكلام ولما فرغ من بيان اقسام الراوي

شرع في شرائطه فقال اما شرائط الراوي فاربع العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل نور

في بدن الآدمي ينتهي به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدئ ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى ان لهذا البناء صانعا ذي علم وحكمة فمبدأ المعقول منتهى الحواس هذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول اما اذا كان من معقول الى آخر فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث لو جاء يبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب يدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فالقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء لو باشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق بالشمس والسراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ فيقبل قول الصبي فيه فلا خلل في تحمله لكونه مميزا وفي روايته لكونه عاقلا ثم الضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع ينبغي ويحق سماعه من اوله الى آخره بتمام الكلمات المرتبة الترتيب وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في مجالس الوعظ بعد ان مضى شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم بالاعادة ونام حتى يرد الكلام بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان في مجالس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود الضمير في حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه ومراقبته بمذاكرته اي مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يتهم على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني ذاكر

وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك ثم اذا كان
او جماعة ثم تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد وهكذا الى
يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط
لنقله فهم معناه لانه ما ثبت في الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد
الضبط التام ونظمه في نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير
ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل
نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى
درجات متفاوتة بالافراط والتفريط والمعتبر منها كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى لو ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته ولم يصر
على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء
ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر
اختلاف فعن ابن عمر رض انها تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رض
ذلك اكل الربوا وعلي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد البعض الزنا واللواطة وشهادة
الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل انها امور اضافية فكل ذنب باعتبار ما تحته
كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهو ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر
كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفي لرواية الحديث
لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدالة من حيث الظاهر انما يكفي
في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفي من العدالة
والاسلام وهو التصديق بجميع الامور الدينية كما هو الواقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الا انه
قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ايمانا كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول هذا المعنى للكفار ومنعوا لهم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطر لاجراء الاحكام ايضا ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل
من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الله والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم
والعليم القدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه ويحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا في التحرير الاسلام بيان الشرط اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
الاعرابي شهد بهلال رمضان أتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال الجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال المالكها اعتقها فانها مومنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصفه فانها تبين من زوجها وجعل فى ذلك رواية
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل
رواتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات
بلكذا قيل ثم التقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بيننا من
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو العبد اقسام لانه اما ان
يرسل الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو اما ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

الا ان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وانكان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن يسمعه
بنفسه حال خروج فان ارسل الصحابي بقوله قال رسول الله صلعم كذا وان اسند بقوله سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يتهم
بالكذب فلان لا يتهم بالكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح
له طريق الاسناد يقول بلا واسطة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملها
ما تحمل عنه ليفرغ ذمته ومن الكل ارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم يشهد النبي عم لهم بالخير فلا يقبل الا الذي يرسل من حيث يسند من حيث مقبول عند العامة كحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فغلبت اسناده على ارساله وقبل القبول لان الاسناد كالتعديل
والارسال كالجرح اذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهر
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي ومخالفة الدليل اقوى فاذا كان انقطاعا معنى الناقل
فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان يخالف الكتاب كحديث
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث مس الذكر فليتوضأ فانه
يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او الاستنجاء
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وشهرة الحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حاجة الصلوة شهيرة مستمرة كان ينبغي
الوقوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب ايضا او عن عنه الائمة من الصدر
الاول يعني ان الصحابة اذا اختلفوا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه
مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا
في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتأويل ان المراد بالصدقة
النفقة عليهما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة فكان مردودا ومنقطعا ايضا جواب ان اي يكون
الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النسخ الاول والتقسيم الثالث في بيان
محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعم وهو نوعان العقوبات وغيرها
واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
ودون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او
اصحابه او عامة الناس من اهل السوق وهي من المسائل المشتهرة بحمد السلف اقتداء
لفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعم يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات
او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع عددها ولكن قبل بلا اشتراط عدد لان الصحابة قبلوا حديث
اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل يشترط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين
في عدم تمام صلوته ما لم يشهد الشيخ غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر
الواحد ولا يثبت الحدود به لان في النقل الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ
بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم ونحو ذلك ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود
ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون
والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة
والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الاربعة المتقدمة ترجح

يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام محض على المدعى عليه ان كان

لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا فيجب ان يقول احد

فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل

يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد

بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا

كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة

والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط

يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان

الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام ولهذا كان يقبل خبر العبد

وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الوكيل

والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان

التصرف على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر يلزم العهدة في الكفيل الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا

يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة لا لانه يمكن الخبر ترجح احد الجانبين

اذ لو كان الزاما محضا لشرط فيه كلا الشطرين ولو لم يكن الزاما اصلا لما شرط فيه شيء منهما فقلنا بالجانبين

وعندهما لا يشترط فيه شيء بل هو كسائر المعاملات وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل

والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع

في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم للخبر المطلق خبر الآحاد اعم من ان يكون خبر الرسول عليه السلام او غيره ولهذا قال

وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام لان الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب

وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحوادث القائمة به لا تكون الا بالحدوث

على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فيجب التوقف فيه حتى يترجح احتمال على آخر

١٥٩

كخبر العدل المستجمع للشرائط وهذا السبع الاخير المقصود ههنا الطرق المشتملة على السماع بان
يسمع الحديث من المحدث والاولى فيه التحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره و طرق
الاداء بان يبتدي الى الآخر لتبيين قسمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك ثمان الاول ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي اسماع الشيخ التلميذ عبارة الحديث منه
او معاينة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظه وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك
فيقول نعم هذا احوط الاشياء ان قرأ بنفسك او ثبت عنايته في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره والغير اعطيت الحديث بنفسه من كتابه او حفظه لانه يتمسك بهذا احسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في حقنا هو
الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم التسمية ثم الثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني هذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة التي تثبت بها ان هذا كتاب فلان ورسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان اكمل من
الاخيرين ويكون رخصة وهو الذي لا سماع فيه اي لم يكن مذاكرة الكلام فيما بين الشيخ والتلميذ عيانا ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان الخ والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لابد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا اذا اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لانسان فان كان ذلك الشخص عالما بما في كتاب المشكوة قبل ذلك بان طالعه او قرأه بنفسه او باستماعه

او نحو ذلك لكن لم يكن له شيخ متصل بالمصنف فيصحح اجازته له اذ لم يكن كذلك قبل ليعتمد على ان الطالع بعد الاجازة وليعلم الناس كما في زماننا لكن تلك الاجازة حجة بل انها تبرك والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ السميع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يصح ابو حنيفة رح كتابا في الحديث ولم يجز الرواية باعتماد الكتاب وكان في ذلك مثبتا بالطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين لم يخف بعد عرفه تقواه ولا علمه وهذه الرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه ما جرى فيه يكون حجة والا فلا انه لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعند ابي يوسف رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند الشافعي رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده فمذهبه رخصة تيسيرا على الناس

والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان نقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا صحيح عندنا لان الصحابة رض كانوا يقولون قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لكل من له بصر في وجوه اللغة اذا اشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله معناه مثلا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عام يخص منها المرتدة فان نقله ناقل بقوله كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرتدة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وان كان من جوامع الكلم او كان مشكلا او مشتركا او مجملا لا يجوز نقله بالمعنى لكل احد لا للمجتهد ولا لغيره اما الاول فلانه عم مخصوص بها والثاني فلانه لا يعلم الا بالتأمل فلا يقع الخلل في نقله ولا عم ما قاله

على انتقال اما المشكل او المشترك فلا انه انما يتقلد بتاويل مخصوص الا انه يكون حجة على غيره واما
المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع
شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال الراوي عن الانكار
الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي او ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث
اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه
خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك رح لا يسقط واما مخالفته بعد
الرواية بما هو خلاف بيقين يسقط العمل لانه خالفه للوقوف على النسخ او موضوعية فقد سقط الاحتجاج
به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ما روت عائشة رض انه قال ايما
امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال
خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فيحمل على احدهما على ما سيأتي وان كان قبل الرواية او لم
يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلانه الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على
الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في سقوطه بجهل التاريخ لا يسقط وتعيين الراوي بعض
محتملاته بان كان مشتركا او مجملا بتاويل منه لا يمنع العمل به للتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه عم قال
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان وابن عمر الراوي
بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي رح وهذا لا ينافي ان نحمل نحن بتفرق الاقوال والاستنكاف
او امتناع الراوي عن العمل به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى
ابن عمر انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه
قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل دليل على انتساخه وعمل

الصحابي بخلاف ما يوجب الطعن اذا كان الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير الراوي مثاله ما روى عبادة بن الصامت انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعي مع تحويل النفي الى عام من حد يحتج بقول ان عمر نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان سياسة لا حدا وحديث الحد مما كان لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين يقيمون الحدود بخلاف ما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به فذلك لا يجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض مع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد طعنوا الذين كثيرا ما يعملون بالكر وهذا المذهب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء القادحين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى وبالتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بنسبة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا وقد وقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس لطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما طعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بانه ركض وهو امر مشروع من اسباب الجهاد ولا يتسلح جرحا والمزاح وهو التسلح جرحا لان النبي صلعم كان يمازح كثيرا لكن لا يقول الا حقا كما قال

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها انه يقول الله انا انشأناهن انشاء فجعلناهن
هن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح يقول ابن الشاب
الحديث السن عنه سمي ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم لشرط الاتقان
عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية
مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن به بعض المحدثين
على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف
حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث المعارضات العقليات
في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر
ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة
صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الصفة ولا يكون بين المشهور والآحاد من حيث ولا
بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات
في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض ومن القيد [illegible]
في الركن يتعاهد تمنا لا انه داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان
النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا
في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى التعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا
لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمهما بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين يصار الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم او القياس
هكذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله فلا يعلم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رضي الله عنهم مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل بالتفصيل ان اقوال الصحابة
رضي الله عنهم مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة ثم
عند العجز يجب تقرير الاصول يعني اذا عجز عن المصير الى بيان تعارضت السنتان او اقوال الصحابة
رضي الله عنهم والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي
عن عمر نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر باكفاء القدور التي طبخ فيها لحومها وروي ان ابجر
قال يا رسول الله لم يبق من مالي الا الحميرات فقال كل من سمين مالك فاباح اكل لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لان سؤرها متولد من لحمها وروي عن ابن عمر انه
نجس وعن ابن عباس انه طاهر فتعارضا وعن ابن عمر انه نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لان الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

١٦٤

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض تداكلا وانسد باب الترجيح وجب العمل بكل واحد

من التوضي والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والقوي

في الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك لم يزل الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا بقاء

ان الماء كان في الاصل مطهرا انما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات

اصل الآدمي هو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان ترجيح المحرم في التعارض

ترجيح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول انما الترجيح كان للاحتياط

ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ثم يتيمم ويسمى سؤر الحمار مشكوكا لهذا لاجل التعارض لا ان يعني

الجهل كما لا يعني ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي ثم ضم التيمم

اليه اما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس

دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل

المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه نور القلب

التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له

في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف المتنازع فانه ما تردد عنهم قولان في

مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا ادار الفتوى بينهما ابدا

قيل لما كان فرغ عن بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية

حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يتساويا

بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى

على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما

في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم

بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة

وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فيخرج الغموس منها فدخل في اللغو فيفهم ان لا مواخذة في الغموس
فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على
المواخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق باطول من هذا ومن قبيل الحال ان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأه بعضهم
يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع الدم سواء اغتسلن او لا وقرأ
بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين فيهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على العشرة فبمجرد
انقطاع الدم يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام لاحتمال
عود الدم فلا يؤكد الانقطاع الا بالغسل او بمضي عليها وقت صلوة كاملة فيحكم بطهارتها لكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يوجب الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن كتبين
بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا اما اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى عنها الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فيتعارضان في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد
الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل بعد اربعة اشهر وعشر كان وضع الحمل عدة وان كان بالعكس
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول عدتها بوضع الحمل وقال محتجا على علي من شاء

بالجملة ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناوله فيعمل به وبهذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة
والشافعى رح جميعا او لانه عطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان او لانه كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى عنده قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فحينئذ لا بد من المصير الى الترجيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد
ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان ووقع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى لا يحتاج الى التحقيق او كان مما
حاله اى حال النفى قد اشتبه لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه محتملا لان يكون مستفادا من
الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل فى تعرفه

ظاهر الحال فيتحقق بين الصورتين كان مثل الاثبات بان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما فيحتاج بعد ذلك الى نوعه فيجاب بمذهب بين بان الاول
الى نحو اما كان النفي من جنس ما يعرف بدليله والا فما عرفنا انه الراوي اعتمد على الدليل بل اعتمد
على ظاهر الحال اما حينئذ فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فيجاب مذهب لكم نفي فنحن نحتاج الى ثلاثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف جميعها الكل لو سردها على غير ترتيب اللف فقال اولا
بمثال قوله الا اولا فقال اما النفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها وزوجها
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في الانسان لكن العبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة انما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي هو ان على انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ان الراوي اخبر انها اعتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت فاثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي صلعم كان محرما فتزوج ميمونة رضي الله عنها ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح او قد نقضه فقيل انه انقضه ثم تزوج بها وهذا عند الشافعي رح حيث لا يجوز النكاح
في الاحرام كما لا يحل لحوم الصيد بالاتفاق وقيل انه كان باقيا على الاحرام حين النكاح وهذا عند ابي حنيفة رح حيث يجوز النكاح في الاحرام

فالاحرام ان كان عارضا في بني آدم فالحل اصل لكنه لما اتفقت الرواة انه عليه السلام كان حرم النبي
وانما الاختلاف في البقاء فح كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر
العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم
لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظافر وعدم حلق الشعر فهذا اعلم مستند الى الدليل فعارض الاثبات
وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رآه عليه السلام لابسا المخيط فلما
تعارض الخبران على السوية احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله
في الضبط والاتقان ومثال خبر النفي ههنا عملا بهذه الوتيرة في طهارة الماء وحل الطعام من باب
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما لا يشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض والخبر قائلا الا بالدليل
ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بالدليل مع هو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله في
الاناء الطاهر او بالغسيل بحيث لا يشك في طهارته وطهارة ظرفه ومنع الغير في الماء
فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا
في تحقيق الامثلة بما لا مزيد عليه ثم ليقل المصنف بالترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المعاني لان المعتبر

169

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل
من كثير الرجال وبلال كان افضل من كثير الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة
العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين يرجح على عدد الواحد ولعله كان في
درجة الآحاد واما اذا كان في جانب احد وفي جانب اثنان يرجح خبر اثنين على خبر الواحد
وقال البعض يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا
تركناه بالاستحسان او اذا كانت في احد الخبرين زيادة فانه كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض الرواة
لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ليعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على
المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم
يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ
المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل هذه الحجج التي للكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبين بها المتكلم بنوع
بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان [illegible]
بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل
قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله
كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تع
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تع ثلثة قروء
فان القرء لفظ مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار **و انهما يصحان موصولا ومفصولا** وعند

بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل

وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف

المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا بأس

فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح ومما يؤيدنا قوله تعالى فاذا

قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان

يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سيأتي فبقي **بيان التقرير والتفسير** على

حاله **يصح موصولا ومفصولا** **وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء** فان الشرط المؤخر في

الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو

لم يكن قوله ان دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف

الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رأينا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة

غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه **وانما يصح**

ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب

ان يكون موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه

ثم ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا

ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح

مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا

النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء

العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة

رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي ليقول الناس الآن ان شاء الله فينتقض بيعتك فتحير

الدوانقي وسكت **واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا** وعند الشافعي يجوز ذلك فالاختلاف في تخصيص

يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده لما كان العام ظنيا كان التخصيص هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل بذبح بقرة عامة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جادلوا ان يعلموا انها اي بقرة هي وصفتها ولونها بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة لبني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوانات زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام يتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان ابن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعه في الدين والتقادة لا من كان من نسبه ولم يكن ابن نوح كافرا بالله لا اخص لم يتناوله من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فعلم ان الاهل في النسب ولذا احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عليه السلام لم يعلم انه المراد به شفقة عليه حتى سأل الرب تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تتناول الكل وسواه

فقال عبد الله بن الزبعرى أليس أن عيسى عم وعزيرٌ والملائكة قد عُبدوا من دون الله فهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون تخصيصاً لكلمة ما بهذه الآية متراخياً فأجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لا لأنه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لأن كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عمومه كلمة ما لكن ابن الزبعرى تمسك تعنتاً وعناداً ولهذا قال له النبي عم ما أجهلك بلسان قومك أما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسماً الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كأنه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيجعل تكلماً بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف درهم الا مائة فكأنه قال علي تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به ثم لم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولاً في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدته انما تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوباً فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بياناً وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض ويجب الامكان وفي الامكان ههنا في نفي قدر القيمة ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل الشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان حكماً والا لم يصح لا اله الا الله توحيداً عندنا لان النفي والاثبات فلو كان تكلماً بالباقي لكان نفياً للغير فقط لا اثباتاً للاله فالمعنى ح لا اله غير الله فيكون نفياً لغير الله

لا اثباتا لله الذي هو المقصود بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى
ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في
القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة وخمسين عاما الذي عاش بعد الطوفان فلو حملنا
هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة ويفسد الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
فيكون ان لا اخبار فعلمنا انه ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات
بالاشارة فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه لان الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية لبيان مراد
من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بها كما ان الحكم ينتهي
بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله
ووجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا
صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل هو الاصل ومنفصل وهو الا يصح استخراجه من الصدر
بان يكون على خلاف جنس ما سبق ويسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء
عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء لكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فيجعل مبتدأ نحو قوله
تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي
تعبدونها انهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس داخلا في الاصنام
فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما تعبدونه
عدو لي الا رب العالمين فيكون متصلا كذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها
على البعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة ينصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق و زينب طالق و عمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار و هذا لان

كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل و لا مناقشة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة

عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وجب الشركة مطلقة في تركة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما تخصيص الام بالثلث صار بيانا بان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا رأى امرا يباشرونه و يعاملونه كالمضاربات والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليهم انه مباح فسكوته ثبت مقام الامر بالاباحة و في حكمه سكوت الصحابي الحاضر القادر على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت تزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وياخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان في ذلك المحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري

[illegible]

فانه يصير ماذونا له فى التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا لتضرر الناس ... وقال زفر رحمه الله
لا يكون ماذونا لان السكوت يحتمل ان يكون للرضا ويحتمل ان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اى كثرة استعماله وطول عبارته مثل ما هو
المراد كقوله له على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة مبهمة والدرهم ذكر تفسيرا لها
ودرهم انما حذف لطول الكلام وكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم ... بيان
الكل ... وهذا فيما يثبت فى الذمة فى اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم فلا يكون بيانا لان المائة اليه بل يرجع الى القائل
فى التفسير وقال الشافعى يرجع اليه فى تفسير المائة فى جميع الصور فيجب فى المثال الاول درهم
درهم وما شاء من المائة ... وقد ذكرنا ... وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو
النسخ فى اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
وهو فى الشرع بيان التبديل او بيان مرجح وتبديل ... على ما قال هو بيان لمدة الحكم المطلق الذى
كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر يعنى ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
فى اول الاسلام وكان فى علمه ان يحرمها بعد مدة معينة ولكن لم يقل حتى ابيح الخمر الى مدة معينة
بل اطلق الاباحة فكان فى وهمنا ان تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك مفاجاة فكان تبديلا فى حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة وبيانا محضا فى حق صاحب
الشرع لميعاد الاباحة الذى كان فى علمه فكونه بيانا فى حق الله تعالى وكونه تبديلا فى
حق البشر وهذا بمنزلة القتل فان القتل للانسان بيان لمدة العمر المقدر فى علم الله
تعالى وتبديل فى حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية فى الدنيا والعقاب فى الاخرة وهذا عندنا بالنص
الذى تلونا قبل ذلك ... فان اليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون بحرمته مطلقا ...
الا انه ... ان النسخ ... بيان ...

[illegible]

فيحكم كل يوم على حسب علمه بمصلحته كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء او اكل غذاء اليوم ثم عنه غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطى كل يوم على حسب مزاجه فيه لما يعلم من
المريض في ابدال كل على الغذاء والدواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الاخت من الاخ
حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم
في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت انتهت وبعده الانطلاق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك على طلاق
من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره وقوله فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تابيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا الحقه تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا تقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعده فانه ينسخ
عليه عم وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا وقد
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين في حق العصاة
واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار دون الاحكام
في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ قبلا ولكن ...
التعاقب ناد ون التمكن من الفعل يعني لا بد وحصول الامر الى المكلف من ان يقبل التمكن منه من عقد القلب
بذلك الامر حتى يقبل النسخ بعد ولا يشترط فيه فصل ثم بان يمكن فيه من فعل ذلك الامر فالمعتزلة فان عندهم لا بد
من التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ لنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس فيه ساعته ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعل ما الا تمكن النبي عم من الاعتقاد فقط

وانه امر لا ينبغي ان يستفاد من استقادهم فكانهم اعتقدوا جميعا ثم نسخ لان

حكم بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى

وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة للعمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل البتة ثم نسخ

في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة اولا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل

من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي بالكتاب

والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني

رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب

والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد

ليعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وكان في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه الكن

لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة

بالرأي الا ان طائفة منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس يستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا

ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال

فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعل المراد بان الاجماع ينعقدوا ان يكون لمصلحة ثم

تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب

بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب سقط نصيبهم من الصدقات

بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة بل ذلك

بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من العادة وانما يجوز

النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة

والكتاب عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب

نسخ الكتاب بالسنة لئلا يقول الطاعنون ان الرسول عم اول ما كذب الله فكيف نؤمن به ولا يجوز

نسخ السنة بالكتاب لئلا يقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدقه قوله فلنا ان قوله

لا نفرعنه في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله ورسوله مدة كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما ورد في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال المنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو النسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في
المصاحف من سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف من اثنتي
عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه من سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وسبع آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على اصحاب الاتقان عندي انها زائدة على عشرين الى العشرين ام اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب ابي حنيفة رح وان بقية الشافعية يطول في كتبهم و[منسوخ] التلاوة دون الحكم مثل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات [illegible] وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله مثل الزيادة على النص فانه نسخ وصفا عندنا مثل زيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثله كثير فيما بينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ الطلاوة وصفا بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجز هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وهنا استثنى الزلة لان الكلام في افعال الاقتداء والزلة ليست مما يقتدى به ولكن الزلة اسم لفعل حرام وقع بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن يقصد للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من يمشي في الطريق فيعثر [illegible] ما كان من قصد الخير [illegible] استقر عليه كما كان من قصة موسى عم بالضرب للقبطي فوقع بالقتل فلم يكن القتل مقصودا ولم يستقر عليه بل [illegible] قال هذا من عمل الشيطان [illegible] حقه لم يكن [illegible]

لم يصدر عنه سهوا ولم يكن طبعا ولم يكن مخصوصا به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب او الترك هذا كله من ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقه في اظهار احكام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة
الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القرآن
الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه لقبوله وثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه لقبوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا لكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم ولم تثبت به احكام الشرع كذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع والباطن

ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في احكام المنصوص
ويقيس عليه بالعلة ما لا نص فيه كما كان شأن سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من حظه عليه السلام لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما
لابد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اذا
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يجتهد الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي للتنبيه على الخطاء ولا يقر على الخطاء قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا ابقي خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم
عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من المجتهدين فانهم يقررون على الخطاء
ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا
من الكفار فشاور عليه السلام اصحابه في شأنهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء
ونطلقهم لعلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من
قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد
قلوب رجال كالحجارة ومثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم
استقر رأيه عليه السلام على رأي ابي بكر رض فاخذ الفداء وقال لتستشهدن في احد بعدتهم فقالوا قبلنا
فلما اخذ الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وابو بكر وقال لو نزل العذاب ما نجى منه احد الا عمر

١٨٣

وشاوره من سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقرر على الخطأ بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يامر برد الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض وهذا كالالهام الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وانه لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهام قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا حتى انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم يلزم علينا
مطلقا وقال بعضهم لا يلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانا اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيها احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله
تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان في ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تتفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا الكل باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يدل
على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى ائنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في حق
قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي يلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قص كتابنا بلا انكار

صارت تلك جزء من دينا وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام اولئك الذين هدى الله فبهداهم

اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بالسنة فقال **تقليد الصحابي واجب** يترك به

القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قول الصحابي لا يترك لقول صحابي آخر لاحتمال السماع

من الرسول عليه السلام بل هو الظاهر في حقه وانما لم يسنده اليه لئلا يلزم انه ليس بسموعه منه بل هو رايه فراي

الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل وعرفوا اسرار الشريعة فلهم مزية

على غيرهم **وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس** لانه حينئذ تتعين جهة

السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رايه وخطأ

فيه فلا يكون حجة على غيره **وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم** سواء كان مدركا بالقياس

او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا ولم يرا حدهما اولى من الآخر بتعيين

البطلان **وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس** يعني ان ابا حنيفة

رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي **كما في اقل الحيض** فان العقل قاصر عن

تعيينها جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام

ولياليها واكثره عشرة **وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول** فان القياس

يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة

بعد ما اشترت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله

ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب **واختلف عملهم في غيره** اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك

بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فان بعضهم عملوا بالقياس وبعضهم عملوا بقول الصحابي **كما في اعلام**

قدر راس المال فان ابا حنيفة رح شرط اعلام قدر راس المال في السلم اذا كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر

وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا ذلك لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كافية بانتها

الى الجهالة **والاجير المشترك** كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانه لا ضمانة بما ضاع في يده فيما لا يمكن الاحتراز

كالسرقة بخلاف ما يمكن الاحتراز عنه كالحرق فيضمنه عملا بقول علي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح لا يضمن

مشتر كاقوله كالقصار في منتهى الارب قصار كنده جامه وكازر **قوله** اذا ضاع الثوب اي بلا تعد **قوله** فانه اي الصانعين **قوله** تقليد الصحابي رضي الله عنه كالامام ابي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما **قوله** حيث ضمن الخياط الخ كما رواه ابن ابي شيبة كذا قيل وما ورده على القاري الخ **قوله** فلا ضمان فاذا احتمال ا ه

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالآتي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا لم يبلغ غيره من الصحابة فحينئذ اختلف العلماء في
تقليده بعضهم قالوا بتقليده وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليده الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه
صار باطلا بالاجماع المركب من هذين المخالفين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال ادعى عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتي علي رض بابنه الحسن رض وقنبر مولاه ليشهدا عنده
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك ثم اسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وكذا روي
ان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس قال من نذر
بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق بل يلزمه ذبح شاة استدلالا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح انه لا اقلده لانهم رجال ونحن
رجال ولان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان اشتهرت فتواه في زمن الصحابة رض وما لم تظهر فتواه
ولم يترجح مذهبه في زمانهم كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول وشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي ان كان
ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض عطف
بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مدة التأمل وهي ثلثة
ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا للاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كانه قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني
ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد
الاجماع والجواب انهم كالانعام عليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب
عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة والعقائد
والاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عليهم السلام وهم اهل قرابته لانه عم قال اني
تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس
بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم
حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل
الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم
قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا
عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي
رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان
الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع
لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من
بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك
في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين نظيره مسئلة
بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان
قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف الاجماع اللاحق وينفذ عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لا بل الاختلاف السابق وابو يوسف رح فى رواية معه وفى رواية مع محمد رح الشرط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعنى فى حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة فى قوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة ومن شذ شذ فى النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فى النار وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد شرعا على سبيل اليقين يعنى ان الاجماع فى الامور الشرعية فى الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان فى بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتى لقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهو العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم فى الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد خالف بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤلف من الشعرات لا تكون فى شعرة شعرة ثم اختلفوا فى ان الاجماع هل يشترط فى انعقاده ان يكون له داع متقدم عليه من دليل ظنى او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالالهام والتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا فرق لكنه لما اسمى والاصح

انه لا بد من داع على ذا قال المص والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس

اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم

لا تبيعوا الطعام قبل القبض اما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي

اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون

من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم

وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين

المص انه لا بد من نقل الاجماع ايض من الاجماع فقال فاذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع

كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على

كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة

بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع

قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر

المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وذا لم يستقم ههنا لان الاجماع

لم يصح من الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فينقل لنا بالاحاد او متواترا ثم هو على مراتب اي الاجماع في

نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان

يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده مثل الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي

نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية

ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة

بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا

على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم

مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا

على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تحته بعده واعمال قيل بعدامجلسين ولو كان تحته بعدة اوقات اذا لم
يمكن البعد الا بجلسين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث
في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على ابطال
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا فانما
من اختلاف قولين ينوقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد مر فيما سبق
الترجيح بالاجتهاد المزيد عليه معتدى الى هذا الاصل ان هذا الاختلاف انصار المذهب بحدوث
وبطلان القياس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة في زمان احد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون في زمان واحد او لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف
الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي
وبذلت جهدي بما لا مزيد عليه فيه ولم يبق لي مجال في هذا المقام ثم لما فرغ المصنف
من مباحث الاجماع شرع في مباحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسره بهذا التفسير ليكون اقرب
الى اللغة لكنه التفسير بما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فانه لا يطلق على الفرع
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان الحكم في الاصل فالحكم لا يتعدى منه
وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المذهبي هو

مثبت للحكم لا مثبت الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكر كون القياس
حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو
علة الحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مثبتا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكأنه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ مشهور وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما اجاز النبي عليه ولا يقال هذا يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو الاعتبار في
قصص عقوبات الكفار كما سيأتي معناه هو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء بأسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء
فيه جاسر اي فيه آية اعتبروا يا اولي الابصار اي احوال الكفار فتأملوا بانكم ان تقصدوا العداوة كما
وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي ولئك الكفار فهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التأمل فكما ان العداوة علة العقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى كل من يعادي الله ورسوله كذلك

العلة الشرعية علة الحرمة حكم متعدي من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجية القياس ح
بالدليل المعقول اي الحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو احتج على عمومه من كل
مردود شيء الى نظيره ان كان من قبيل حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اي حا
باشارة النص لا بعبارته وان خص بالمسائل الفقهية لورودها فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اي بدلالة النص لا بالقياس الاصولي اللازم الدور كذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها لما شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر يعني ان تامل مثلا في حقيقة الاسد
ووجد الهيكل المعلوم في غاية الجراءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التامل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان القياس يعني كونه ردا الى نظيره
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروي كيلا بكيل ووزنا بوزن فكان حق له مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة مكيل فقوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما قبله
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر
للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي الشرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون [illegible]
الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين هكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصاعدا
حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات

حكم الامر يعني حلتها فاتت التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص الداعي الى العلة الباعثة
على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون
امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر
والجنس فبالقدر تتقوم المماثلة الصورية وبالجنس تتقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت
بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حاصل النص اي كون
الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بعبارته فان المراد
بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية
وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فالزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيها
عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان
مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به
في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار
العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير
غادروا رسول الله صلعم ان يكونوا لا مخاصمين عليه حتى قدم المدينة ثم نقضوا العهد

في وقعة أحد فأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فأبى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم أيها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اى اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله اى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا ما قدروا منها على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر من خيبر الى الشام بهذه الغنيمة الآتية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام قبل حشرهم ليوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتأمل في معنى النص لا على فيما لا نص فيه فيخبر ما حوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى في القياس الشرعي نتأمل في علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه الاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يجوز ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد في الفرع والا كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفي بهذا القدر بل لابد ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غيرها لعلم في قوله علم متعلقة بما تحته من المقابلة وهي قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد مع ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد يكفي به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع الحاصل ان ههنا امثلة اربعة الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لتقطع النظر عن ذلك الاصل والثاني ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه الباء في بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي وأوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق الكافة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس ليقتضي فساد الصوم به وانما الشيئ بقاؤه

لقوله عم للذي ا

فلا القياس عليه لخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي

الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا

تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه

بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص

في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور

الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست

شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص

لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل

لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشروط وهو كون الحكم

شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود

في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه

ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا

وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و

المجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يطلقون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد

من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه

الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الحجر حجرا فقالوا لانه يحجر اي يتحجر على الارض

فقال ان لحيتك ايضا تتحجر فينبغي ان تسمى حجرا فتحير وسكت ولا لتعدية ظهار الذمي تفريع

على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لتعدية ظهار المسلم الى الذمي كما علله الشارح فيقال انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم

اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه لا يكون هذا التعليل لتغير الحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم لاطلاقه ويبقى في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم منهي بالكفارة وظهار الذمي لا يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم

وكالتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم لكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان الجاني الظالم فلا يكون عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعنا هذا فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس

وكاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وهذا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان يقاس على رقبة كفارة القتل وتقييدها بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا احتياج الى القياس مع وجود النص هذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول فانهما اعلى ولو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح لقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث المتضمن لشرط الرابع كان اشتراطهما فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد في المعنى ثم بين ان لا يتغير حكم النص بما كان عليه سواء لنقول الى الفرع فهم وانما خصصنا التعليل بمن يجوز له لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بوجوب استوا بمقدار انه ان لا يتغير حكم الاصل بهذا التعليل في قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما علل حرمة الربوا

بالقدر والجنس وبعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير والعبرة بحرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن
يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة منه وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر لا يصلح
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في صدرها فالشافعي جعل من المستثنى
ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت
الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأول في المستثنى منه ونقدر لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين ولئن قيل ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى
منه فتكون حراما الا انا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة
هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالبعض
بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير
في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكلما
كان كذلك يجوز اداءه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل الا
وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الرزق التجارة والكسب

ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي ياخذ الله تعالى اولاً في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنيائهم ثم ردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك ولكن لا يجمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادم والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تفي الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منها كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم الحبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين وهي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يحنث احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم

المتعدی فی الاصل اولی من اضافته الی العلة وانما اضیفت فی الفرع الیهما
للضرورة حیث لم یوجد فیه النص فیقال اضیف حکم الاصل والفرع
جمیعا الی العلة لانه ما لم یکن لها تاثیر فی الاصل کیف اثرت فی الفرع
مما اشتمل علیه النص ای حال کون ذلک العلم مما اشتمل علیه النص الصیغة کالطعم
لغیر المطعوم وعلی الکیل مع الجنس او بغیر صیغة کاشتمال النص الذی ورد فی بیع الآبق علی
العجز عن التسلیم وجعل الفرع نظیرا له ای للاصل فی حکمه وبوجوده فیه ای بوجود ذلک
المعنی فی الفرع لیفهم من ههنا ان ارکان القیاس اربعة الاصل والفرع والعلة
والحکم والحاصل جعل الرکن هو العلة ثم شرع فی بیان ان ذلک المعنی یکون علی عدة
انحاء فقال وهو جائز ان یکون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ینفک عن الاصل کالثمنیة علة لوجوب الزکوة فی الذهب والفضة لا ینفک عنهما
لانهما خلقا فی الاصل اثمانا والثمنیة وهی مشترکة بین مضروب الذهب والفضة وغیر
مضروبهما فیکون فی حلی النساء الزکوة لعلة الثمنیة والشافعی یجعلها علة حرمة الربوا بها
وهی غیر متعدیة الی الثمنی والوصف العارض کالانفجار فی قوله فانها دم عرق انفجر علة لوجوب
الوضوء فی المستحاضة وهی عارضة للدم اذ لا یلزم ان یکون کل دم العرق منفجرا انما
وجد انفجار الدم سواء کان للمستحاضة او لغیرها من المسلمین یجب الوضوء وانما
علقه علی قوله دم عرق مقابل لدای لا یکون ذلک المعنی الا انما کالدم حین بحث
المثال هو قوله علیه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فیه لفظ الدم کان
مثالا للاسم وان اعتبر فیه معنی الانفجار کان مثالا للوصف العارض ثم کان اسما
وجلیا وخفیا الظاهر انه تقسیم للوصف کاللازم والعارض فالوصف الجلی بالنسبة کل احد
کالطواف لسؤر الهرة فی قوله علیه السلام انها من الطوافین علیکم والطوافات والوصف الخفی ما یفهم بالتامل
دون البعض کما فی علة الربوا عندنا القدر والجنس ...

الاقتيات والادخار وحكمًا هذا معطوف على قوله وصفا وتقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكمًا شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة خثعمية جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزي ان احج عنه فقال عم أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقابل النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفردا وعددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة في انه مقابل الوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف وكذا الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم يجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان صفا او اسما او حكما على السياق وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس له تباع او يجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص لكن ثابتا به كالاشلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدا اولا بذكر العدالة بقوله ليظهر اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان ظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به فهنا يرتقي الاول وجملته يرتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف فی عين سور الهرة والثانی ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فی جنس ذلك الحكم وهو الذی ذكره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره فی جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولی فكذا فی ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه فی عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون المتقدم تاثيرا فی عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فی جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا فی جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها معتبرة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح

فقال ومعنى الصلاح الوصف ملائمته وهی ان يكون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی عم والصحابة والتابعون مع انكون ثابتة عنهما كتعليلنا بالصغر فی ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهی ضعيف وقد اختلفت فی علة ولاية النكاح فعند الشافعی رح هی البكارة وعندنا هی الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغر يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعی رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعی رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير فی ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغير عاجزة عن التصرف فی نفسها ومالها ولا تهتدی اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره فی ولاية المال بالاتفاق فكذا فی ولاية النكاح فان ای الصغر مؤثر فی اثبات الولاية مثل تاثير الطواف فی طهارة سؤر الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج فی كثرة المزاولة والمجی فالحاصل ان وصف الصغر الذی تقول فی ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذی قال النبی عم فی سؤر الهرة فی كونهما مفضيا الی الحرج والضرورة فكما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر فكذا الصغر فی النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاكراه

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي لبيان كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا لانه لم يظهر تاثيره ولان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه لان اقتضاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة بانتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي رح في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فكما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكون رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط والنص هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل لكنه لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من جهة آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوبة انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس في الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين الخيل ونحو ذلك ههنا الاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال

في عدم صلاحيته للدليل معناه التمسك بحجة الحال فلما فيه بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وهو اصل البقاء على ما كان لمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح في بقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه حجة في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود فلا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك اي الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ووقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقاءه وبعد سعي التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده وقال انه بالاعارة عندي كان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الى الابل فلا تدخل المرافق فى وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا ما
وهذا عمل لغير دليل اى هذا الاحتجاج الذى احتج به زفر رح عمل لغير دليل فيكون فاسدا لان
الشك امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث
لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا ان دليل تقابل
المتنازع فيه من اى السبيل فان قال اعلم فقد زال الشك جاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله
وعدم الدليل منه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف
على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذى لا يستقل بنفسه فى
اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع كقولهم
فى مس الذكر اى قول الشافعية فى جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا
مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر فى المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه
خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ فى الاصل الناقض هو البول
ولم يوجد فى الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان اسد تعالى مدح
المستنجين بالماء فى قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا
لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى
عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة وانه ايضا فاسد كقولهم فى الكتابة
الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى اعتاق هذا
العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير
مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة
تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك
فى فساده عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بوصف لا شك فى فساده

٢٥

بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس مبني على الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل يعني الاحتجاج بلا دليل مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت بلا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم علمه بالدليل يقتضي عدم علمه بالحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجداني الدليل عليه فاختلفوا فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان هذا النفي والاثبات في العقليات مدعى حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل لا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يتأتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل هو بيان لحكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة لا بيان الكل وهو بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الوجوب او وصفه اي اثبات ان الوجوب للحرمة او وصفه هذا او الثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا او الثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد هنا من مثال ست مقدمة بينها بالترتيب تعال الجنسية لحرمة النساء مثال الاثبات للوجوب فاثباته ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالراي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيهما اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكونه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر
والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالراي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا بقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالراي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن الخ من جملة التعليل لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الراي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا للتعليل القياسي ومنه
والتعليل [illegible] الوجود جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان علية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور

قوله اذا خشي احدكم الصبح الخ روى الشيخان عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى

والجواب ان صحتها انما لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل الغير في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول نفيها باطل يعني ان اثبات سببا او شرطا للحكم
ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع اما اذا ثبت
سببا او شرطا او حكما بنص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان التعدية
في الحكم جائز بالاتفاق اذا وجد شرائط القياس اما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد لوجود مشترك بينه وبين الزنا
ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فكان المصنف رح مال الى فخر الاسلام
كما هو الظاهر من معنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من انواع التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان يثبت تارة على
سبيل القياس الجلي تارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار اليه
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي خلافه فيترك العمل بالقياس ويصار
الى الاستحسان فنبين لنظير كل واحد فنقول السلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا
مثلا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى يخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها للضرورة الا بتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سور

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي فضلا عن الميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم للمختار ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال وانما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد فقدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير كما مر آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا قدم على القياس كما حررته وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه عمل بحجة سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ الباقي ويركع اذا جاء اوانه وان ركع في موضع آية السجدة ونوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجزيه قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل الخارج فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود كالسجدة وسجود التلاوة عبادة لا ينوب احدهما عن الآخر

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه من القياس في حاشية الخفي بخلاف الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لا تصح تعديته

ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا الا في تسليم المبيع الى المشتري يحلف على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري ينكر وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكر ما يدعي عليه بتسليم المبيع بالثمن الذي يدعيه المشتري فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيحلف كل واحد منهما فاذا تحالفا يفسخ القاضي البيع فهذا حكم ثبت بالقياس الخفي فيتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع يجب التحالف فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع كما كان في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم التحالف الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستأجر الدار تحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر لان عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم يصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فيجب ان كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن التي يدعيها البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان مقتضاه وجوب التحالف على كل حال الا انه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الآجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان بم تكون فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا
يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمس
مائة آية التي الفقهاء جمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة
واقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون
سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه ان
ليعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تأويلا
على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه وانما
بين حكمه على وجه التخمين بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد الذي
ذكره قريبا او حكم القياس الذي ذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد
يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب
الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها
مهر سئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان
اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وكلهم حق عند
الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان في الواقع في نفس الامر
وتقدير هذا المعنى ان كل مجتهد مصيب عند ابي حنيفة رح ايضا ولهذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما معناه
ان كلهم مصيب في حق العمل دون الواقع على ما عرف في مقامه النهي مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات
دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احدهما بضلال
الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين ولم يقل احدهما بضلال الآخر للتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما ثبت بدليل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد
بالاجماع والمخطئ فيه معاقب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض
يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله
والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به من ترتيب المقدمات وبذل جهده
فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل مأجورا لان المخطئ له
اجر والمصيب اجران وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود
عليه السلام بشيء واخطأ فيه وسليمان عليه السلام بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها
سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا الملك المفتي سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان
آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا
آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال
مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في تخريج العلة
خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان لا تكون امارة في بعض المواضع وان البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة
المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع تخلف الحكم
ولا القطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار الحال انه لم يثبت الحكم مع وجود العلة وهذا الذي عندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الجواب يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة هنا اجيب بانه ان في بيان المانع يلزم التناقض او ادعى قوالح العلة
ثم لعدم ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم
فيه التناقض فلهذا يقبل وبيانه في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فنجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن جوز تخصيص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة وبنى على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم بالموجب في حق المالك وعد هذين القسمين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى جعله بالنوع
الحكم خمسة لئلا يرد عليه الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تماما ولكن
لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم ولهذا يتمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان البيع الا المردود
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن جميع شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية نحتج بها على خصمهم الى القول بالتئام

والمشهورة لنا وتدفعها الشافعية بتحصيلهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد ابتكر المناظرة من هذا البحث للاصول حيل علما آخر وتعرف فيه بتغيير لبعض القواعد انه يادر ... الشا الله تعالى اما الطرقية فوجوه وفيها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فالمدور العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اى اينما توجد الفرضية توجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة المخير

ونحن نقول به موجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض لكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وتعيين التعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر لا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون الوقت صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصيبه مطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه لا يبقى بعده الا تعيين البحث فان استفسار المعترض عندهم وبيانه لو السلب واجب فبالقبالة وقد

والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى تدعيه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعى فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ساهيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعى فى اثبات الولاية على البكر البالغة بالبكارة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة ...

٢١٤

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير فی موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او فی نفس الحكم ای لا نسلم
ان هذا الحكم حكم بل الحكم شئ آخر كقول الشافعی رح فی مسح الراس انه ركن فی الوضوء
فليسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون فی الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام
الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفی الراس لما لم يستوعب الفرض
الراس صير الى الاكمال فيكون المسنون دون التثليث او فی نسبته الى الوصف ای لا نسلم ان
هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول فی المسئلة المذكورة لا نسلم
ان التثليث فی الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان
فی الصلوٰة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد
الوضع وهو كون الوصف فی نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة
ويمكن توجيه فيهما والا فانه لا يتم التقريب كتعليلهم ای تعاليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا
اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضی ثلث
حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا فی وضعه
فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغی ان يعرض الاسلام على الآخر فان
اسلم بقی النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا ای فساد الوضع
من اقوى الاعتراضات او لا يستطيع المعلل فيهما من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلتجی فيها الى القول
بالتاثير وبيان الفرق ولهذا اقدم عليهما وهو بمنزلة فساد الاداء فی الشهادة فانه اذا فسد الاداء فی الشهادة
بنوع مخالفة لكذب لا يحتاج بعد ذلك الى التفحص عن عدالة الشاهد وحكم المناقضة وهی تخلف الحكم عن
الوصف الذی ادعی كونه علة ويعبر عنها فی علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهی مردودة عندهم كقول
الشافعی رح فی الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فی النية الا الفرق بان فی النية فانها كانت النية فرضا
فی التيمم بالاتفاق فتكون فی الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه من الشرط طهارة للصلوٰة ولا يفترض
فيه النية فلا بد من ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل البدن طهارة حقيقية الا انه غير

ويوجه معقول الاحتياج اليه بخلاف الوضوء فانه طهارة غير معقولة فيحتاج الى النية كالتيمم
فنقول في جوابه ان زوال الطهارة لخروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج النجس من
السبيلين ولكن لما كان المني قليل الخروج اوجب غسل تمام البدن بالخروج بخلاف البول فانه كان
اكثر خروجا ففي غسل كل البدن كل مرة حرج عظيم لا جرم اقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول
البدن المحدود وقوع الآثام دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فالامر معقول فالاحتياج الى النية بخلاف التراب فانه ملوث في نفسه غير
مطهر بالطبيعة فلذا احتياج الى النية لا المؤثرة فليس للسائل منع ما ادعيه المانع الا الممانعة فيه اشارة الى ان
تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا تجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع لما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فان هذه الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فقلنا في الخارج من غير السبيلين
نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره في السبيلين بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة فقلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا
على سؤر الهرة لعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين
عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع فقلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا
واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة والى هذا اشار بقوله لكن اذا تصور مناقضة يجب
دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي بيانها
ثم يجيب بان يجمع كل نقض بطرق اربعة بل يجيب بدفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها ثم المجموع
مبلغ الجميع فالتعليل بالعلة المؤثرة ايراد النقض الصوري عليها وذلك كالقول في الخارج من
غير السبيلين نجس خارج فكان حدثا كالبول فيرد عليه اعني على هذا التعليل النقض بما اذا سال الجرح

بما اذا الدم السيل فانه نجس خارج وليس بحدث فنذفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالتطهير بان الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل فى ذلك الموضع فانه يجب اى لا غسل فى ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج وهنا اى بسبب وجوب غسل فى ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل فى ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل فى ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيرد عليه اذا الدم السيل يعنى يورد علينا من جانب الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول فمناه بطريقين والثانى صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالجواب اى بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول فى ذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلس البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا كالبول للتقسيم عليه فصار مجموع نوع النقض اربعة ثم لما فرغ من النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا الا بل صار دليلا للخصم سمي مناقضة يخلل في الدليل لكن الاولى ان
اصل تسميته بالنقض نفي لان النقض انما يرد على الدليل الاول ولذلك سمي مناقضة فهما اي
ملم التسليم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب
القصعة كي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس حكما شرعيا فيقبل الانقلاب والوصف المحض لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط الاحصان
فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد البعض فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا اذا كان الاسلام شرطا للاحصان الكفار الثيبين عليهم الا الجلد كما ان البكر
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لان الجلد علة للرجم
المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما علل الذي يدعيه الخصم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والتخلص عنه يعني ان من اراد ان لا يرد عليه القلب
المال فطريق التخلص ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلة فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب لغو لكن هذا التخلص لا ينفع هنا الا اذا ثبت المساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
والجلد ليس كذلك لكن ينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع ولو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة فيمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
والنوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له فهو كقلب الجراب
يجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلبه صار وجهه
اليه وظهره اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما يدعيه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان
دليله يدل على خلافه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان
في الخلافيات الواردة كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء فانه يحتاج
الى التعيين ابتداء فقط لا انه لم يحتج فيه فهنا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا القيد قبله من جانب الشارح
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في
انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعين لكن الرمضان لما كان متعينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين بعده
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع يحتاج الى التعيين البتة وقد يقلب العلة من وجه آخر
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت لا يمضى فيها كما يخرج بافساد الطهارة
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي
في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم المضي في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه لا يأتي بصريح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا ونزولا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما ويسمى هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما في
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على
ما سيأتي لان الطرد يتعكس ... وما هنا الطرد ولا عكس هذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان راجعا الى القلب
شبيها بالعكس انما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة وهي تسمى المناقضة وتسمى في عرف المناظرة
معارضة بالغير وهي نوع علاج بها المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمه
وله خمسة اقسام كلها صحيحة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضده ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول

٢١٩

بان يغير علته والدال على التعيين حكم المعلل صريحا بالزيادة او نقصان نظيره بالاول قال الشافعي في مسح الرأس ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا بزيادة هي تفسير
وهذا هو القسم الثاني منهما ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد الكمال فقولنا بعد الكمال زيادة على قدر المعارضة لكنه تفسير للمقصود لكن الاشكال ان هذا
المثال ليس للمعارضة التي العقد بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد
التعيين ولم يجد مثالا لهذا القسم من المعارضة التي العقد او تغيير عطف على قوله تفسير اي بزيادة هي تغيير وفيه
بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فقد جعل كل واحد من التغيير
قيد ان يكون تحته ما على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث
وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا
خطاء فاحش لما مر من تحقيق المراد والمراد نظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها بولاية
الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي نعم هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال
اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة
وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى يتحقق المعارضة
ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره
ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض
الشافعي رحمه الله وقال ان الكافر لما ملك عبدا مسلما يستوي في ابتداء الملك وبقائه كالمسلم لكنه لا
يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء الملك ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير
وهو قوله يستوي فيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى
يثبت الخصم في المعارضة انما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت
الاستواء بين ابتداء الملك والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
فيتصل بدفع النزاع من هذا الوجه او في حكم [illegible] لكن فيه نفي الاول فحسب قوله تغيير الحكم [illegible]

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى ترجيح قول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد او من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماءه فهو اولى من الثابت فيظهر ثمرة المسألة وهو ان الملك الصحيح احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال م وذلك باطل سواء كانت لمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يبديه السائل لا ينافي الوصف الذي يبديه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى وان لم يكن صفته متعديا فسادة ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة في الفرع فيعود الى ما لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل

اي في اصل وضعه وجوهره ولكن ذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل النظر
فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه
معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل شبيهة بالمفارقة
لان في المسائل كلها يقع فيها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اورد
السائل كلام المطيعين مقبول في ضمن ما هو المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
المعنية في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعي
اعتاق الراهن العبد المرهون لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يبطل حق
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل هذا مثال المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل
لان حاصله ليقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان
مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يورده على
سبيل الممانعة فيقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن وفسخه
لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد وقوعه حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك

لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي
احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة وانما سماه الترجيح لما ان سقط احدهما
ان المعارضة تترجح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس والمعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن
فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين لا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون
تترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا تترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين ولا يترجح القياس بقياس
آخر ثالث يؤيده لا يعتبر ان في جانب قياسا وفي جانب قياسين لا يترجح على حديث بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية بآية

متقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور متقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي متقدما على ما هو ظني كذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر او ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل الحاز
اذ لا يتصور الانسان حيا بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه وهذا اذا اشتركا
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص لانه كان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى او بقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بان يكون
وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين بالنية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعين الذي اوردنا
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا رد الودائع الى المالك والمغصوب الى المالك ورد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط التعيين الذي من حيث كونه وديعة
او غصبا او مبيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

علي حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها قيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية
اما اذا كان تعليله هو العموم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة الوليمة والمنصوب والبيع
الفاسد بكثرة واصوله اي اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح عليه هذا الا
والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة وجه التشبيه لان كلها
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان له اصلا كالمسح على الخف والجبيرة
والتيمم بخلاف قول الشافعي انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم هو العكس
اذا كان وصف له طرد وعكس كان ارجح من وصف له طرد ولا عكس له فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والعكس
الانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا
يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل ونحوه بخلاف قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى
قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان
يبين حكم التعارض بين الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما اذا تعارض اصل القياسين كان الرجحان
في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في
الوجود والاظهر للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة يعني
ذلك بانه اذا غصب رجل شاة ثم ذبحها وطبخها او شواها فانه ينقطع عنها حق المالك عن الشاة و
قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يعطى
المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويعطي
القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة
من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه وكانت
الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف والحال الامر في هذا الحال بالعكس اذ كانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي مع اشارة اليه بقوله فقال الشافعي رح هي للمالك حقيقة الا
وهي للمالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع فالقول يجري الشافعي رح على ظاهره

وجوبنا على التعدية وربما فرع عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه

بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح مثال غلبة الاشباه

قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة في جواز

اعطاء الزكوة لكل منهما للآخر وحل الحليلة لكل منهما للآخر وقبول الشهادة لكل منهما للآخر فيكون الحاقه

بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا ما هو شبه له ترجيح لانه القياس بقياس اخر ووزع

ومثال العموم قول الشافعية ان صفة الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لان الطعم

يتناول الكثير والقليل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز التعليل

بالعلة القاصرة فالرجحان للعموم على الخصوص لان الوصف بمنزلة النص في النص الخاص راجح عنده

على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده

او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي فيه جزئين هذا باطل عندنا لان الترجيح

بالتأثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزء يبين احدى في التأثير من علة ذات اجزاء او اذا ثبت

دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع في بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد النزاع اي اذا ثبت دفع العلل الطردية

والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على الفهم من كلام المصنف كانت غاية الترجيح

الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو على اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة

اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بانه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك

من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى

يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما

اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد

معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا

قائل بموجبه عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن

في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق حق العبد بسبب الكتابة ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرد اذ لو كان كذلك لما جاز نسخه
لان النقصان انما يثبت بثبوت الخيرة من جهة الخيرة من جهة لا تحتمل النسخ فتهيأ اثبات العلل بالادلة
اعني احتمال الكتابة النسخ الحكم الآخر ويعليم ايجاب النقصان بانه [illegible] اثبت حكم آخر وعلته
اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان معنى هذا العقد الذي [illegible] غير بيع البائع
نقصان الرق ليقول المعلل هذا عقد معاملة من العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما مر او تقبل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا الاثبات العلة الاولى
ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولقد قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع فلان الانتقال انما جوز ليكون
البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية فيفضي الى ان يفوت غرضنا الا الانتقال
الى العلل لاجل الحكم الاول لعينه يتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول حيث حاج الخليل اللعين لاثبات الآله فقال ابراهيم عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت قال انا
احيي واميت فاتى باطلاق المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عليه السلام لاثبات الآله الى علة اخرى فقال فان
الله ياتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت وتحير وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله
ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مراده فيها
فسلع الخليل [illegible] ذلك اللعين [illegible] باطلاق وقتل وعليك ان تسمي [illegible] الروح من عند
آله وتحيي الموات بادة الحيوة فيها الا انه انتقل دفعا للاشتباه من حال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون
في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعتريه بالعجز
لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما يثبت بالادلة وقد قلت فيما مر
ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني
فقال فصل ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على ما ثبت القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع
شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام انما قيدت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو المتعدية ولو اريد بالثبوت
المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكرنا ان هذه الانواع عشرة والذي حملهم من التوضيح في ضبطها ان
الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به
فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب
والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل التي يعني
ذكرها في آخر الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا البحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث
المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو التقسيم المذكور عن مسامحة

اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى متعال
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه لا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والثاني
حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث
ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف
الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب بدليل جريان
الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات
خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه هي الصلوة والزكوة والصوم والحج
وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في
الايمان تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال

فرع للنفقة السدين ... لانه شرع للتطهير من ثم الحج ثم الجهاد ثم هذه الشروح نحيا منها اصول

لواحق في الفروع والامر بها الى الصلوات فيها فرق ... كالمعين كونها زاجرة كالحدود وهي

حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث سميت بها تمييزا عن

العقوبة الكاملة التي هي القصاص ... للقاتل ... اي جزاء

العقوبة كالكفارات ... في معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة

ومعنى العقوبة من حيث انها شرعت اجزية ... الزواجر ... على العباد وعبادة فيها

المؤونة التي هي ... كصدقة الفطر ... بالحقيقة ... الرابع ... غير

معنى المؤونة ولهذا يجب عن غيره ... عليه كالنفقة على الاولاد الصغار والعبيد المملوكين ... المؤونة

والولاية ومؤونة فيها معنى العبادة ... في الاصل ومؤونة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤونة للارض

التي يزرعها ... فيها معنى العبادة ...

ليصرف ... ولا يجب الا على المسلم ... الى الكفار ... فيها معنى

كالخراج فانه في نفسه مؤونة للارض التي يزرعها لا استتر ... واخذها ... ولكنه فيها معنى

العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا وبعدوا الآخرة ... ثم حق دائم

بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ... يجب عليه اداؤه ... اسم للاخذ

وتولى بنفسه ... كان خليفة في الارض ... السلطان خمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله ... ان

يكون الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب بعد اخماسها للغانمين منة منه عليهم والخمس ... وكذا

المعادن فانها اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كلها لله تعالى لكن الله تعالى احل

للواجد او المالك ... منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات ونحوها

الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق التي ... سواء ... الزكاة

تقسيم آخر الاصل ... لتقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق

والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار ركنا اصليا مستبدا في اقامة التصديق في حق احكام الدنيا

بان لقيوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجراء الاقرار مقام مجموع التصديق

والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اذا راحد الابوين في حق الصغير خلفا عن اي اداء الصغير

الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية

اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى

دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل فرد خلف عن اداء الصغير

لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بهذا القدر بلا خلاف ثم هذا

الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي

رح ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان

بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء

والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل

التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان

الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبني عليه اي على هذا الاختلاف

المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب لما كان خلفا عن الماء

لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر انهما كان ثم لا يجوز عند محمد وزفر رح

لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة

لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل وشرطها اي شرط كونه خلفا عدم

الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل

الوجود فلا يصلح الخلف عنده وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة

احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور

البر الذي هو الاصل فانه بان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء

ينعقد البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه والاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة ولو بالقسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل ثم تفريع الاحكام
فالرابعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه
الجملة بخلاف الدلالة فانها دالة على الاسفقية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف وذلك في العلة ولا يضاف
الى الشرط والعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة
لكن تخلل بينهما اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب لو كانت تضاف الى السبب
والحكم يضاف اليها كان السبب بمنزلة العلة لا سببا حقيقيا كدلالة انسان على مال انسان آخر
ليسرقه او نفس ليقتلها فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليهما من غير ان يكون موجبا وموجدة
له ولا تأثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهي فعل
السارق المختار وقصده اذ لا يلزم من دلالة احد على فعل سرقة او قتل فعل المدلول البتة بل الفعل بعده
على تركه مع الدلالة فان وقع منه السرقة او القتل لم يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا [illegible]
فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه لانه صار سببا محضا لكن افتى
المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما
ضمن مع انه [illegible] الامان الملتزم [illegible] الدلالة [illegible] اذا دل السارق على [illegible]
للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار سببا حكم العلة كرجوع
الشهود [illegible] فان الحكم ح يضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة
وهو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان
احدهما سائقا او قائدا فالعلة حيث صالحة للحكم فيضاف التلف اليه فيما يرجع الى بدل المحل [illegible]
والقيمة ولا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون [illegible] عن الميراث ولا [illegible] الكفارة [illegible]

بان يقول من دخل الدار فهو حر وان لم تدخل الدار فعبده حر ولكن اللام قد شهدت بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت

حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت

للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث

بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا

مجازا باعتبار ما يؤول اليه عند الشارح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال

ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجه الفاسد ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو

مجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط

الذي ذهب اليه الشارح رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح ثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح تظهر فيما ذكره

بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده صورته اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق

ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد

دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق

الا مجازا محضا ليس له شبوت الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى لابقاء اليمين فمحلها هو النكاح وهي موجودة

فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق

وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز ولا

قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قوله ربما وجب من الشبهة لا يثبت الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل

بطل الي محل الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع فيما كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الشبهة

الى القيمة والمثل بعد الهلاك لكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين

لو لم يكن لها ثبوت بجهة ما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبهة التنجيز اقتضى المحل فعند فوت المحل يبطل و

زفر رح لم يعتبر لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث والاجنبية بالملك بان

قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس موجودا ثم يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يجب انتهاء في

المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق

حاله لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق شبيها بحكم العلل مجازا

السابقة علة لم يكن شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للتعليق قبل تحقق الشرط

الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بالحكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يجوز

قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل في الايجاب المضاف

سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت

طالق لا يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب

للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يسمى سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون

هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق

والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة سبب

حقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب

الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه الثالث العلة وهو المضاف اليه وجوب الحكم ابتداء والمراد به

احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع للنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد

وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة

للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان يتصل

الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كانت علة كاملة تامة والا

فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان يكون الاقسام سبعة بهذه الترتيب الاول ما يكون اسما ومعنى و

حكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون

حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة يوجد فيها وصف واحد ويعدم وصفان اخران والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون

اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف رحمه الله ذكر

لا اسما ولا حكما وما يكون اسما وحكما لا معنى وذكر موضعهما علة جزء الاسباب وما له شبهة العلل كما ستطلع عليه ان شاء الله

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما شرحه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق
اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان المضاف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
ويحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى آخر الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لانه
وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب وهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة الثاني فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب
انما دخل في العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا

في الجرح لا حكما الا ان الجرح لا يثبت الا اذا اتصل به الموت سندا والتزكية منه بحيث تترجح فانه علة
للشهادة وهي علة للرجم فيكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون لعند الرجم يضمنون
الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فلا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو
اثنوا على الشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما
للرجم فيكون مثال القسم الذي تركه المصنف ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها شابهت العلل
فهي في جهتين لما ذكرنا في السبب الذي هو علة العلة سببا وانما عرف ان شبهة العلل كاحد وصفي العلة اذ ثبتت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده شبه العلل
ليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول الا ان كان الجزء الآخر فهو علة لا مجموعهما وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا
حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم الذي تركه المصنف ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف بلا ذكر في المتن وهو علة حكما
لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في القسم السابع الذي في حكم العلل كما عرفه بقوله ... السادس علة معنى
وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس موضوعا للحكم بل الموضوع
وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا
اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى
انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والقابل وهو الوصف الاول يكون علة شبيه لا اسما ولا حكما كما نقلنا انفا ... السابع
علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع
الشرعية بالسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس السفر بل المشقة
وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للطهور علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت
عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص
سببا للخروج غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد ذكرت في بيانها المسامحات الكتابية
من فخر الاسلام الخلف توابع لهم لقول المصرح وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما لانها هي العلة الحقيقية التي ...

وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم
واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدم سواء كانت علة شرعية او عقلية ولهذا لم نحمل اه نظيرا التى تقدم
على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعى وقد يقام السبب الداعى والدليل
مقام المدعو والمدلول اه من تتمة مسائل العلة والسبب لم يبين فيه اقسامه الآتية بين الداعى والدليل
فربما اتفق فيها حال الداعى وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذلك اى قيام الداعى والدليل
اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف
عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد اليد الدال على شغل الرحم بالماء وحصول الحدث فيلا
على انه مشغول بالحمل البتة وان كان فى بعض المواضع لعيق توهم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او اشتراه
من صبى او امرأة او محرم ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء فى كل ما وجد حدوث الملك واليد
اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول فى حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
فى ثبوت النسب فههنا اقيم الداعى مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول وللاحتياط كما فى
تحريم الدواعى الى الوطى من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى فى الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام
والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعو او لدفع الحرج كما فى السفر
والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دائرا عليها وان لم
يكن ثمه مشقة اصلا فنيط ابا امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه فى نفس الامر هو المشقة وكهذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه فى القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة فى حق مشروعية الطلاق فان
الطلاق لم يشرع الا فى زمان كان محتاجا الى الوطى فيه لهذا لم يشرع فى وقت الحيض والطهر الذى
وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى الحرج

يحلف في ذلك الصبح ووقوع مشقة كما في السفر يمكن وان المشقة بحسب الاحوال تختلف باختلاف الناس والفرق بين

السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير لمعنى السبب والدليل قد يخلو عن ذلك فيكون فائدته العلم

بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول

الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بأثره

لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير

الوجوب يجب عن العلة ينبغي ان ...

الا انه شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه البقاء والعلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق

في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وثانيها شرط هو في حكم العلل وفي حقه نسبة الحكم اليه في وجوب الضمان على

صاحبه كحفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف بما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لان

طبع الثقيل الى التسفل ولكن الارض كانت مانعة عنه فبحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط

والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان لانه تعدى في تلك الا ان

حفر في ملكه او ألقى الانسان نفسه عمدا في البئر فلا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان

ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي ميلانه الا انه اضيف الحكم اليه اذ هو سبيل للشق فكان

عليه فيضاف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لما تلف فيه او نقصان الخرق ايضا وثالثها شرط له حكم

الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون

ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر

في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه

منسوب الى الفتح فانه الضمان في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا

لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار وهو

مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد

عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازاله شرطا

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الشعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما حل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم اشير الى ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قط او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في اليمين بان قال في المرأة التي تزوجها هي طالق لما تصح لانه على الشرط لان وصف في الحاضر لغو والاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية وفي الشرط يجب الوصف ان يعين في الغير حتى لو قال ان تزوجت المرأة فهي طالق لن تنصرف هذه المرأة فهي طالق تقع الطلاق ان تزوج المسمى في الحال والعلامة ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله يعرف الوجود احتراز عن السبب فانه مفض الى الحكم وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا دخل بنكاح صحيح وهو التكليف شرط في سائر الاحكام الجزائية لتكميل العقوبة وانما اعتبر هنا الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يوجد بعده فلو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم فعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين وعند الاكثر انه شرط لان وجوب الرجم الى الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه لا توجب التعليق بدون النصاب حتى ان شهود الاحصان اذا رجعوا بعد القضاء لا يضمنون وهذا تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يضاف اليه الحكم بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان لعبد ان مولاه قال ان دخلت الدار فانت حر وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لاضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى العلة لتعلق الوجود به وبثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا يضمنون قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين مع شهود الشرط فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم اصحاب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعندهم فرجع شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم يضمنون دية المرجوم فيما اسلف لانه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للاضافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي لا تصلح

للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ الاعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان

متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون

بدون العقل فلا بد بذكر العقل فقال فصل في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ

لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح قد مر تفسيره في السنة انه خلق متفاوتا فاكمل عقل الانبياء والاولياء

ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي

الف منهم بواحد وكم من شيخ يختبر لعقباه بالعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل

واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون

العقل فلا يثبت حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه به فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي

رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة

لما استقبحه على القطع البتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة لذاتها

والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل

روية الله تع وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابرٰهيم

عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال

اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف

بالايمان لاجل عقله واهليته ورد عليهم السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد

ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل ما اتى الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا

مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح البغوي رح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التحريم

وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح

ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا

كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة

وامهاله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب من نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حده
دليل ليعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي بقليل التامل الى ما لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا
لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
وان لم يكن مكلفا لان الوجوب بالخطاب هو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي الاهلية لنفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء
على ذلك العهد الماضي او اذا لم يولد كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها و
لم يكن له ذمة صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له وانما
صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
الا ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود الاداء فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون للولي اداؤه وكان الوجوب غير خال عن حكمه ما كان عقوبة
او جزاء [illegible]
[illegible]

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن معنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما انما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات المؤاخذة بالفعل وهذا لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعدادهما
فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب تقسيم صحة الاداء على الاهلية
القاصرة ودون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو
القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رض افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما كان
بلا لزوم اداء لانه لو لم يصف الصبي الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء
لصار امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

٢٤١

امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين لكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احدا يعيد دية
ولا يجب جزاء شيء كالمرتد عند ابي يوسف والشافعي رح ولا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر
محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر من الامرين بين كونه حسنا في زمان
قبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها فيصح الاداء من غير لزوم عهدة وضمان
فان شرع فيها لا يجب تمامه المضي فيه وان فسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا
لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من
غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق
والعتاق والوصية ونحوها من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من
غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة طلاق الصبي يقع اذا مست اليه حاجة الاثر كما اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمت
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند
الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس هو قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات يحتمل ان كان رابحا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا والضم هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع
فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش
مع الولي ففيه عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي كل منفعة
يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما
باسلام ابويه ويتولى الولي بيع ماله وشراءه فتعتبر فيه عبارته وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال لعبد الموت وعتق ما هي باطلة لانها ضرر محض في ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه والام حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتادب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لانه علم رعايته بالانظر فوفق الاختيار الانفع له ولما فرغ

عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو عشرة الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت بعده والثاني المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه اذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول والصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في ولادة وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فبعده يعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعذره فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من عدم وقوع الفرقة بينه وبين منكوحته المسلمة والمشركين بالميراث

منها حرمان الارث بينه وبين مورثه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اى رفع عن الصبي الزام اداء
الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر انه يوضع
عنه العهدة اى خلاصة الامر الكلي في باب الصغر من الاحكام انه تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو تحمله بنفسه من غير عهدة ومطالبة ولما لا عهدة فيه جاز من الصبي
ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم
بالقتل عندنا تفريع على قوله انه توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم من
ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي اورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل
لعدم الاهلية لان الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه ويسقط به العبادات
المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يتداوم بل تحقق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاؤها
كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل
تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير منضبط بين ضابطه بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد
في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد يلزم القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعند شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعد الزوال لا يلزمه وفي الزكوة باستغراق الحول الى انه يحل
حد التكرار ما لم يدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على قوله وآفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
فيشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قالوا هو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه
ولو كان توكيلا ببيع مال غيره او اعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يطالب
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ للتعويض بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او معتوها
او معتوها لا ينافي عصمة المحل اعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله تعالى فانها انما تجب
جزاء للافعال ومن المحال ما هو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له شفقة عليه لا ولي
على غيره بالانكاح والتأديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو
جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فخرج بقوله لا بآفة الجنون وبقولنا مع علمه النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا في الصيام يميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا وفي الذبيحة اوجب الذبح هيبة وخوفا تنفر الطبع عنه وتغير حاله

٢٤٥

فتكثر الغفلة عن الحقيقة بخلاف النسيان فيه عندنا في سلام الناسي في القعدة الأولى وبالثابت ناسياً ثم
بالنسيان بمعنى الم يكلف فيه وهنا قيد لقوله إذا كان غالباً كالنبي عليه السلام والكلام في الصلوة ناسياً لأن
لا يغلب وجوده ولذلك لأن حالة الصلوة مذكرة بخلاف النسيان في الصوم فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذراً في
حقوق العباد فإن أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة لتعريف الحكم والأثر مع الصحيح أنه فترة طبيعية تحدث للإنسان بلا اختيار فأوجب تأخير الخطاب
والمنع الوجوب حتى يثبت على نفس الوجوب لأجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب
حقه فإن انتبه في الوقت يؤدي وإلا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والإسلام والردة فلو طلق أو أعتق أو أسلم أو ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم تعلق قراءته
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فإذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا إذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لأنه ليس بكلام حقيقة وإذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء والإغماء عطف على ما قبله ولما كان شبيهاً بالجنون عرفه بقوله متعلقاً بما
وهو ضرب من فوت قوة لضعف القوى ولا يزيل الحجى أي العقل بخلاف الجنون فإنه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل أشد منه أي بل الإغماء أشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثاً في كل حال أي سواء
كان مضطجعاً أو متكئاً أو قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً بخلاف النوم فإنه لا ينقض إلا إذا كان مضطجعاً
أو متكئاً أو مستنداً أما إذا كان قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً فلا لعدم تخلل الاسترخاء وكان الإغماء عارضاً نادراً فإن
ويلحق بالجنون في قضاء الصلوات أي يلحق بالجنون فيسقط الأداء لكن في الصلوة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما قلنا في الجنون عن الشارح فإن أغمي عليه ست صلوات
كاملة لا يجب القضاء. ولكنا أثبتنا بالنص من الامتداد وعدمه لأن عمار بن ياسر أغمي عليه يوماً وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو أغمي عليه في جميع الشهر ثم أفاق يجب عليه القضاء وإن كان امتداده في الصوم نادراً أو في الزكوة
أو لأن فيه استغراق أحوال الرق أطلقه على ما قبله وهو عجز حكمي عن الحكم الشرعي وعجز لا يقدر على التصرفات

وانكان بحسب الحس اقوى من جسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تع

فجعلهم الله تع عبيد عبيده وهذا فى الاصل اى اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تترد ابتداء الا على الكفار

ثم بعد ذلك ان اسلم يبقى عليه على اولاده ولا ينفك عنه الا بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر

ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله لا يتغير والى هذا اشار بقوله لكنه فى البقاء صار

من الامور الحكمية اى صار فى البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء يصير المرء عرضة

للتملك والابتذال اى بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة فى الاصل خرقة

القصاب التى يمسح بها وسوسة يده وهو موصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تع فلا يصح ان يوصف

العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزى زوالا

وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له فى النصف

الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذى

هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة

والقضاء ونحوه كذا الاعتاق عندهما اعند ابى يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات

العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا فاعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق فى الكل

فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق فى شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق للبعض

فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزى العتق و

فى بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزى العتق وتجزيه لا يخلو عن تامل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك

وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجزيا كما قلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه

وحقه هو الملك القابل للتجزى دون الرق او العتق الذى هو حق الله تع ولكن بازالة الملك

يزول الرق ويزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق

ينافى المالكية المال لقيام المملوكية فى حال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية

سمة العجز وفيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون من جهة المالكية الكسبية

حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالتسرية وهي الامة التي يتخذها اعدها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك لتخصيص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لا يصح الا بمكاتبة فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره والاصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا ولو تطوعا نفلا لا يكون الا باذن المولى الا ان شاء فيهما فيما سوى الصلوة والصيام تجب للمولى لانه لا يكون لهما قدرة على الاداء بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ميسر بشرط لا لذاته وانما شرط للتمكن على الاداء وكان بالكلية غير المال كالنكاح والدية فانه لا يملك الا نكاح لان قضاء شهوة الفرج فرع لا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لانه يتعلق برقبته فيباع فيه في ذلك اضرار بالمولى فلا بد من رضائه وكذا لا يملك الدية لانه محتاج الى البقاء والقاء والابدان ولهذا لا يملك المولى اتلافه ومنه صح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وبناء في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية و الحل فانه في ذمة ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين بالعتق لم يكاتب لا ولاية له على احد والنكاح يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان الحر تحل له اربع نساء والرقيق نصف ذلك لانه انما يعتبر الرق لا الذمة عصمة الدم اي انه معصوم الدم بل هو معصوم كما كان الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله ويجب الكفارة عليه والمقومة بدار العصمة التي توجب القيمة ثبتت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص عليه بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فلانه يساوي الاحرار في دار الاسلام فلانه تبع المولى فاذا كان المولى حرا في دار الاسلام كان العبد ايضا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم ليظهر المرتبة عن مرتبة الحر ولهذا اي لا يكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجد التساوي

في المعنى الا الذي يبتنى عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما في الحر والكافر فيما بين الذكر والانثى
وان كان متفقين في فهما عن ابيهم الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فيمتنع
القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله لقتيل اي لاجل كون العبد مثل
الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذن له المولى بالقتال
صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه مقصودا ثم يتعدى الى حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون
لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه
وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعل فيه يكون مصلحة المسلمين واقراره
بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك
فيه المحجور ايضا لان اقراره لا يصير ملاقيا لنفسه الذي هو الدم وان كان اتلافا لمالية المولى كما في
التعين وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد
المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي في اقرار العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع لا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وتفصيل
الكل في كتب الفقه والمرض عطف على الصغر وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت اذ في الحال الموت عجز خالص كان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله
كان المرض من اسبابها تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة الحق اي حق الغريم
والوارث وما يكون المريض محجورا من قدر الدين اذا كان محيطا في حق الغريم ومن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا يتعلقا

قال

بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فتح يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله لعقد ربما

يتعلق به بيانه الحق اي انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية حتى لم يتعلق فيما ينفصل منها فيصح في الحال كل

تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال ليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر فينبغي ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه الى النقض عند تحقق

الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من المال المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق حكم المدبر

قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا في قيمته للغرماء والورثة بدا اذا كان في المال قدر الدين او يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال

لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا

مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ما تقدم ذكره

بعد المرض الا انهما من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء

فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة والصوم لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء

وهذا مما وافق فيه القياس النص وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس او الصوم

يتادى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر ان قضاء الصلاة والصوم

حال الحيض والنفاس في الفرق بين قضائهما مبني على اشتراط الطهارة وخلاف القياس فلم يعد الى الصلاة

في الحرج في قضائها لانها تتضاعف فتقضى بلا حرج ... عشرة ايام من كل شهر ... النفاس ... فانه

نادر لا يناط به احكام الشرع ... فان ...

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية
فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه الماثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار
الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم
على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها المال او ما يؤكد به الذمم
وهو ذمة الكفيل يعني اذا لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به اولاده
وانما ياخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق لكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون
الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولما طالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي اقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله و
المطالبة ثابتة الا انه في الجناية اذ يتضرر ان يصدقه مولاه والعتقة فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يواخذ الكفيل به في الحال لان الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى الشروع حتى الميت لبقى اليه ما تنقضى به حاجته ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم دينه لان الحاجة اليه ماسة ثم الوصية لانها من الزينة فانها تبرع ثم بيانا
من الثلث لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والتشبيه في تقديمهم فقط ثم بسبب الميراث بطريق
الخلافة عنه لان ... النسب ...
... اى ... انما يسببه ... يمنع

ان ... ت الكتابة لعتق
المولى ... الكتابة الى ورثته
[illegible]

الملوكية بالموت ... عليه ... قال الشارح ... زوجها لا تغسل
[illegible]
كالقصاص يحتمل ان يكون ... التي للميت تقضى بها حاجته والاصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون ابتداء كلام ... مبتدأ وخبر انما اورده ... تقضى الحاجة وانما
يكون القصاص ... لحاجة لانه ... السبب ...
القاتل ... الجناية ... لانتفاء ... فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لا انه يثبت للميت ... ينتقل اليهم كالحقوق ... لان ...
فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث

بالشرائع والعبادات فانه يكون عذرا حتى لو لم يصل المسلم بدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ بها يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا مبطلها ولعدا علم به لا يكون سكوته عذرا بل مبطلا للشفعة وجهل الامة بالاعتاق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او مسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان الآن لم يثبت لها علم بالاعتاق
ولعلها لم تخبر بانه لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد النكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة
والاذن وضده اي العزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل الغاء فيمنع صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب لانه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

وهي التي من ماء الرطب فاشتد وقذف بالزبد ونحوه نقيع الزبيب وهي التي من ماء الزبيب ... بالزبد بعد الغليان كذا في

اذا سكر ثم علا تقربوا الصلوة كقوله تعالى ولا جنبا فلا تشتغل كذا وهو منافية لخطاب الحال
منافات لئلا يحرز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها على ان شرب السكر المحرم لا يكون عذرا في ابطال احكام الشرع الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه لا تصح ردته استحسانا حتى لو تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا الاقرار بالحدود الخالصة بعد كشرب الخمر والاقرار بالزنا لان
الرجوع عنه يصح والسكر دليل الرجوع بخلاف الاقرار بالحدود الغير الخالصة بعد كالقذف والقصاص
فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيحد بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت
من غير اقرار فيه فانه يحد بعد صاحيا والهزل عطف على قوله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا يصلح له اللفظ
استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على خلاف الحقيقي والمجازي بل يكون لغوا محضا ويكون التكلم به كالخلو
عن تحمل الامر ان يقول باللسان استأجر كلمة لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له الا ان يقول
بحيث كلمة ما يكون معطوفا على ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له
استعارة وهو ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به لكنه يرضى بمباشرة السبب فلذلك انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد للحكم فصار الهزل بمعنى
خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بالحكم البيع لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هزلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع
بيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في نفس العقد والتلجية كالهزل فانها في الاصل هي
اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار ومعناها ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وهو
الخلو انهما يعقدان البيع فيما بينهما بلا اصل ... اليه لم يكن في الواقع بينهما بيع كالهزل ... ولكن

وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار النفس الوجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث الذي يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان سببه المورث والغرض التشفي لا يحتمل التجزي فثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو عفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير لو بلغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب اعني القصاص لا حق لي تجميعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها

واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ويجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من القاتل في قتل الزوج ويقتص الزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به لنا انه عم لم يتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم والثاني للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فيما يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق والمظالم والقاء من ثواب وعقاب بسبب الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد دخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصليا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل باختياره وهو انواع جهل باطل

٢٥٣

على وحدانية الله وتقدم رسالة الرسل

يصلح عذرا في الآخرة ما كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذ قبل الذمة جهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلف اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه الدليل والجبر على الضمان الا اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلف بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد جهل من داود واصحابه وبالعبيد حيث ذهبوا الى جواز بيعها الحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله فهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم لامرأة ولدت من سيدها انها معتقة عن دبره والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل ذلك على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل من غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده لا تجب الكفارة وكمن زنى في جارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزم لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فيصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر فاذا ظن انها تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل بحال وان ظن الحل لعدم الاشتباه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع فيعقد بحضور الناس ثم لم يتفرق الناس الكلام عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المص بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم ثم تفرقا المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل تفسد البيع اي لا يثبت الملك ان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي الذهن عندها او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليهما بالمعنى الذي يوجد فيهما اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء يكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع ان كان في القدر بان يقولا ان البيع مبنيا وبينك باعم ولكن نتواضع في القدر ليظهر بحضور الخلق بان الثمن الفان وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكره في بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الآخر شرطا فاسدا في البيع [illegible] بمنزلة

بالوجه من حوزه سبب فلابد ان يكون الثمن الالفين ليصح العقد وعندهما الثمن الالف لان غرضهما من ذكر الالف الآخر
هو المقابلة بالبيع فكان في كره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا واما
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان يعقدا بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا يكون على الف درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل فما جدا الى
العقد فلابد من التصحيح وذلك بالانعقاد بالمسمى وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق لابي حنيفة بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف در
في الثاني بالمسمى ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى بالصحيح ثمنا
وهو الالف ويشترط قبول الالف الآخر ولكان شرطا لكن لا يبطل البيع من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لم يبق المسمى ثمنا فيجب خلو العقد عن الثمن في البيع فيفسد البيع
فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وما كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الثلثة في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه العفو عن
القصاص والنذر ونحوه وما كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استيفاء
البضع فان هزلا باصله بان لم يقصدا الحكم بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يعقدا علانية بالفين ويكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق وان لم يحضرهما ولا نية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان في كراهة الالفين كان على سبيل الهزل المال لا يثبت مع الهزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الالفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وبالالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية
الاولى هو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر ح
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون لتصحيحه ايضا مقصودا
فيرجح جانب التسمية على الهزل لما كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فيجب
مهر المثل في الصور الثلث التي الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى المال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل احد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا بامله بان تواضعا
على الهزل بهذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة المتقدمة
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا تختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ح فيقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيارها المال سواء هزلا باصلها او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المراة فيجب المال عليها للزوج وان سرضا اي لو رجعان عن المواضعة واتفقا على ان العقد يسار بينهما جد او قع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عنده فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عندهما فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا مكان عبارة النسخة السابقة بهذه العبارة وان اختلفا فالقول للمدعي الاعراض وان سكتا فيلزم اجماعا اما ان في غير صورة البناء تركه لكونهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت بعد الاتفاق على انه لم يحضر حاشيتي ولم يتعرضه الشارحون مما كان ذلك في القدر بان يوضعا على ان يسميا الفا ويكون البدل الفا في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد العقد فعندهما الطلاق واقع والمال الالف لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والكلام في المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص قبل ان المال مقصود فيه وهو المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم التبع كالنكاح فان المال فيه تابع ولا يؤثر الهزل فيه لانه لا يؤثر في النكاح وانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت ان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق ...

عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا ...

... لم يذكره ...

وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه بهذا قيل الكان في الجنس بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او انهم يحضر حاشيتي او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع المال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء او توقف الطلاق على اختيارها

ما هو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر
في حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يأثم بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ
بحد الزنا ان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كاثم الزنا
وكما اذا رمى شخصا ظنه صيدا او حربيا فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولكن لا يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
ووجب الدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويقع طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن
نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا او قبل المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان
يصدق الخصم بان صدر الايجاب منك كان خطأ اذ لو لم يصدقه فيه لا يكون حكمه كحكم النادر ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه باختيار فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه
والاكراه عطف على ما قبله وتمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريده ذلك الانسان
مباشرته لولا الحمل عليه وهو اي الاكراه على ثلاثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي او
الاكراه الملجي بان يهدد على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول لتفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك او يعدم
رضاه ولا يفسد اختياره البتة او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره لكن لا يرضى او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
بحبس ابيه او ابنه او زوجته ونحوه فالرضا ضد الاختيار كالايجاب في الاكراه بجميع الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لتقاد
لفعل المكره الخطاب والاهلية انه مبتلى بين خطر وتحصيله يعني ان الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي في بعض المقام

مولانا عبد الحليم رح ١٢

العمل من عذر كأكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض ما فيه لكنه لو صبر حتى يموت

القى نفسه الى التهلكة وفي رخصة العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه

العمل مباح كالاكل في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي رخصة العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر

اكره عليه فحصل ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الاكراه الملجئ والفرق بين

في الرخصة يباح ذلك الفعل بان تنتفي الحرمة بل يعامل معاملة المباح برفع الاثم وفي الاخير تنتفي الحرمة

الى كر الا انه لا يدخل فيما في الفرض او الرخصة او لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر

بدون الاثم في الصبر الرخصة فاما الصائم المكره ان كان مسافرا فيفترض وان كان مقيما وصبر

الا ولى الامتناع فيبقى الاثم والثواب حتى يكون ماجورا لا ينافي الاختيار الاصل في الاكراه

لكن الاختيار فاسد فاما فعله اختيارا صحيحا او اختيار المكره بالكسر يجب ترجيح الصحيح على الفاسد

الاكراه على القتل واتلاف المال حيث اصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل

بالكسر بلا نسبة الى المكره بالفتح ولم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر في الاقوال وفي بعض الافعال منسوب

الى الاختيار الفاسد او اختيار المكره بالفتح فيصل المكره بالفتح اخذ الفعل ثم فرع على ذلك بقوله فتنفي الالة

لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح

القول ما لا ينفسخ لا يتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير

والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القول في مدة الايلاء والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل

الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بل الاكراه تنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمل

ويتوقف على الرضا كـ … لعدم الاكراه …

على … عدم … المخبر بها لانه يتكلم ويقع للسبب … الوجود المخبر بها ولا يجوز ان يحمل مجازا عن …

ليقصد المجاز … وليا …

والزنا فيقتصر على المكره …